FRITZ JOACHIM VON RINTELEN

ABHANDLUNGEN ZUR SYSTEMATISCHEN PHILOSOPHIE

Leo Leonard Camp

1939

PHILOSOPHIA PERENNIS II

FESTGABE

JOSEF GEYSER

ZUM 60. GEBURTSTAG

PHILOSOPHIA PERENNIS

ABHANDLUNGEN ZU IHRER VERGANGENHEIT UND GEGENWART

HERAUSGEGEBEN VON

FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN

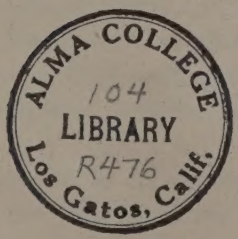
REGENSBURG MCMXXX

DRUCK UND VERLAG VON JOSEF HABBEL

ABHANDLUNGEN ZUR SYSTEMATISCHEN PHILOSOPHIE

BAND II

DER PHILOSOPHIA PERENNIS



REGENSBURG MCMXXX

DRUCK UND VERLAG VON JOSEF HABBEL

54890

Alle Rechte vorbehalten
Copyright 1930, by Josef Habbel, Regensburg

II. Band

Abhandlungen zur ſyſtematiſchen Philoſophie

A. Logiſche Probleme

1. Die Ordnung der philoſophiſchen Diſziplinen. Von Dr. Gertrud Kahl-Furthmann, München 529
2. Teoria lógica del ejemplo. Por el Dr. Alberto Gómez Izquierdo, Profesor en la Universidad de Granada † . . 541
3. Über evidente und nichtevidente analytiſche Urteile. Von Dr. Hans Pfeil-Freiberg (Sachſen) 553
4. Zum Problem des regressus in infinitum. Von Dr. Hugo Dingler, Profeſſor an der Univerſität München 569

B. Erkenntnistheoretiſche Probleme

1. Vom Weſen der Philoſophie, eine Reflexion über die Eigenart der philoſophiſchen Erkenntnis. Von Dr. Theodor Celms, Privatdozent an der Univerſität Lettlands-Riga 589
2. Über das Verhältnis von Selbſtbeobachtung und Experiment. Von Dr. Richard Pauli, Profeſſor an der Univerſität München . . 609
2. Der Begriff des Geſetzes in den Geiſteswiſſenſchaften. Von Geheimrat Dr. Aloys Fiſcher, o. ö. Profeſſor an der Univerſität München 631
4. Der Geſtalt- und Ganzheitsbegriff in der modernen Pſychologie, Biologie und Philoſophie und ſein Verhältnis zum Entelechiebegriff. Von Dr. Aloys Wenzl, Privatdozent an der Univerſität München 657
5. Probability and certainty. By M. C. D'Arcy S. J., M. A. Oxford University 685
6. Das Problem der intuitiven Erkenntnis. Von Dr. Joſeph Somogyi, Privatdozent an der Univerſität Budapeſt . . . 695

7. Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie Thomiste? Par M.-D. Roland-Gosselin O. P., Professeur à l'Institut Catholique-Paris 709
8. Sur la notion du réalisme épistemologique. Par René Kremer C. SS. R., Professeur de philosophie à la maison d'études des Rédemptoristes à Louvain (Belgique) 731
9. Le réalisme méthodique. Par Etienne Gilson, Professeur à la Sorbonne-Paris et à St. Michael's College, Toronto (Canada) . 743

C. Ontologiſche Probleme

1. Der Satz vom hinreichenden Grund und die Begreifbarkeit des Seins. Von Dr. Lorenz Fuetſcher S. J., Privatdozent an der Univerſität Innsbruck 759
2. Gloſſen über Sein und Zeit. Von Geheimrat Dr. Adolf Dyroff, o. ö. Profeſſor an der Univerſität Bonn 773
3. Der Seinsbegriff und die Idee einer kritiſchen Erſten Philoſophie. Von Dr. Jakob Hommes-München 797

D. Naturphiloſophiſche Probleme

1. De la notion de philosophie de la nature. Par Jacques Maritain, Paris 819
2. The bearing of modern physical theories on Catholic Philosophy. By Leslie J. Walker S. J., M. A. Oxford University . . . 829
2. L'attraction universelle. (S. Thomas et Newton.) Par Reginald Garrigou-Lagrange O. P., Professor Facultatis Theologiae in Instituto Pontificio „Angelico" de Urbe (Roma) . . 843
4. La notion du temps. Par Dr. P. M. de Munnynck, Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse) 855

E. Pſychologiſche Probleme

1. Emozioni e sentimenti. Ricerche ed osservazioni preliminari alla costruzioni di una teoria. Da Dott. Agostino Gemelli O. F. M., Professore di psicologia sperimentale nell'Universitá cattolica del S. Cuore (Milano) 871

2. Zum Problem der Denkpſychologie. Von Dr. Richard Hönigswald, o. ö. Profeſſor an der Univerſität Breslau (München) . 901
3. Die Probleme der Wertungspſychologie. Von Dr. Martin Honecker, o. ö. Profeſſor an der Univerſität Freiburg i. Br. 915

F. Aus dem Bereich praktiſch-philoſophiſcher Probleme

1. Die Bedeutung des philoſophiſchen Wertproblems. Von Dr. Fritz-Joachim von Rintelen, Privatdozent an der Univerſität München 927
2. Die Rolle des „objektiven Gutes für die Perſon" innerhalb des Sittlichen. Von Dr. Dietrich von Hildebrand, Profeſſor an der Univerſität München 973
3. Esbozo de una morfología de la conciencia moral. Por el Dr. Thomás Carreras y Artau, Profesor en la Universidad de Barcelona 997
4. Das Naturrecht im Rahmen einer religionsphiloſophiſchen Weltbetrachtung. Von D. Dr. J. P. Steffes, o. ö. Profeſſor an der Univerſität Münſter i. W. 1017
5. Das „Ganz Andere" in der Myſtik. Von Dr. Nicolaus von Arſeniew, ehem. Profeſſor an der Univerſität in Moskau und Saratof, z. Z. Univerſität Königsberg 1041
6. Du rôle de l'intelligence dans l'activité esthétique. Par Edgar De Bruyne-Bruxelles, Professeur à l'Université de Gand . 1049

G. Probleme der Metaphyſik

1. Metaphyſik als Wiſſenſchaft. Von Dr. Hans Meyer, o. ö. Profeſſor an der Univerſität Würzburg 1063
2. Das Grundproblem der Metaphyſik. Von Dr. P. A. Rohner O. P., o. ö. Profeſſor an der Univerſität Freiburg (Schweiz) . . 1073
3. Metaphyſik und Gottesbegriff. Von Rektor Dr. Joſeph Engert, Profeſſor an der theol.-philoſ. Hochſchule Regensburg . . . 1089
4. Eine abſolute Lebensordnung aus realiſtiſcher Metaphyſik. Von D. Dr. Wendelin Rauch, Profeſſor am Biſchöfl. Seminar in Mainz 1111

H. Joſeph Geyſer als Philoſoph

1. Joſeph Geyſer als Pſychologe. Von Dr. Max Ettlinger, o. ö. Profeſſor an der Univerſität Münſter i. W. † 1131
2. Joſeph Geyſers Stellung in Logik und Erkenntnistheorie. Von Dr. Kurt Huber, Profeſſor an der Univerſität München . . 1141
3. Joſeph Geyſer als Metaphyſiker. Von Dr. Ludwig Baur, o. ö. Profeſſor an der Univerſität Breslau 1173

Das Schrifttum von Joſeph Geyſer 1197

Namen- und Sachregiſter 1202

A. Logiſche Probleme

DIE ORDNUNG DER PHILOSOPHISCHEN DISZIPLINEN

Von Dr. Gertrud Kahl-Furthmann,
München

I.

Es kann in dieſer kurzen Schrift nicht meine Aufgabe ſein, eine umfaſſende Klaſſifikation aller philoſophiſchen Wiſſenſchaften in weiterem Sinne zu geben, es ſoll daher nur die Ordnung der philoſophiſchen Diſziplinen im engeren Sinne diskutiert werden. Dabei wird es meine erſte Aufgabe ſein, feſtzuſtellen, welche Wiſſenſchaften im vollen Sinne den Namen einer philoſophiſchen Diſziplin beanſpruchen können und beigezogen werden müſſen, welche anderen dagegen auszuſchalten ſind, kurzum, den Bereich der philoſophiſchen Diſziplinen im engeren Sinne ſcharf zu umzeichnen.

Um dieſe Arbeit zu leiſten, wird es an erſter Stelle nötig ſein, ſich das Weſen aller Philoſophie klar vor Augen zu führen. Es iſt aber Philoſophie die Wiſſenſchaft, in der im Gegenſatz zu allem ſchlichten Erfaſſen, Aufnehmen und Erleben des Gegebenen, ſei es nun Seiendes oder Werdendes, einfach Gegebenes oder Gefordertes, das Streben zu vertieftem Verſtehen, zum Begreifen eines Weſensverhaltes ſeinen Ausdruck findet. Gewiß wird alles ernſthafte wiſſenſchaftliche Streben in irgendeinem Sinne auch ein philoſophiſches Streben ſein, und gewiß ſind vor allen Dingen alle wahrhaft großen wiſſenſchaftlichen Forſcher auch Philoſophen, aber dennoch beſteht in Bezug auf den philoſophiſchen Geſichtspunkt in den verſchiedenen Diſziplinen ein ſehr bemerkenswerter Unterſchied. Neben den philoſophiſchen Diſziplinen nämlich im engeren Sinne, für die das philoſophiſche Streben nicht nur Kernpunkt, ſondern einziger Inhalt iſt, in denen alles wiſſenſchaftliche Forſchen, in welcher Richtung es auch betrieben werden mag, nur den einen Sinn hat, Mittel zur Förderung der philoſophiſchen Einſicht zu ſein, gibt es Wiſſenſchaften, die bei allem Streben zur philoſophiſchen Vertiefung doch neben dieſem Streben ſich die Aufgabe geſtellt haben, das ihnen in ihrem Bereich Gegebene oder Aufgegebene nach ſeinem vollen Umfang aufzunehmen und zu ordnen. Neben dem Streben in die Tiefe wirkt in weitem Umfange das Streben in die Breite. Das Verſtehen und Begreifen eines Sachbereiches, d. h. das Erfaſſen des Weſens eines Sachbereiches, kann oft an einem oder wenigen Exemplaren aus dieſem Bereich erfolgen; dieſe Wiſſenſchaften aber wollen darüben hinaus den

Umfang eines Gebietes voll beſchreiben. Alle dieſe Wiſſenſchaften nun, deren gewiſſer philoſophiſcher Gehalt nicht verkannt werden ſoll, als da ſind Naturwiſſenſchaften, Sprach-, Geſchichtswiſſenſchaften uſw. ſollen dennoch von unſerer Unterſuchung ausgeſchieden ſein, und nur die Wiſſenſchaften, deren einzige Aufgabe die Erfüllung des philoſophiſchen Strebens iſt, ſollen hier behandelt werden.

Soll nun die Ordnung dieſer Diſziplinen nicht nur eine bloße Nebenordnung von Gleichem zu Gleichem ſein, ſondern eine gewiſſe organiſche Gliederung der Über- und Unterordnung aufweiſen, ſo fragt es ſich, unter welchem Geſichtspunkt dieſe Über- und Unterordnung vorgenommen werden ſoll. Welcher Wiſſenſchaft iſt das Prior zuzuſchreiben? Ein wichtiger Geſichtspunkt wäre das Prior hinſichtlich des Wertes. Diejenige Diſziplin wäre an die erſte Stelle zu ſetzen, in der ſich das Weſen der Philoſophie am uneingeſchränkteſten und klarſten geſtaltete. Dieſe Wiſſenſchaft wäre unzweifelhaft die Metaphyſik, die, wie ſich noch zeigen wird, aus dieſem Grunde eine bevorzugte Stelle in der Ordnung der Diſziplinen einnehmen wird.

Aber der Wertgeſichtspunkt kann nicht allein entſcheidend für eine Ordnung der Diſziplinen ſein, denn nach ihm müßten einander in anderer Beziehung ganz weſensfremde Diſziplinen nah aneinander gerückt werden. Auch gibt es unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften offenſichtlich fundierende und fundierte, die in nahem Zuſammenhang ſtehen und in einer Ordnung der Diſziplinen auch nahe geſtellt werden müſſen. Dieſes Fundierungsverhältnis zwiſchen zwei oder mehreren Wiſſenſchaften geſtaltet ſich oft außerordentlich ſchwierig. Am einfachſten liegt das Verhältnis da, wo die eine Wiſſenſchaft ein Reſultat erarbeitet, das die andere aufnimmt und weiterführt, oder wo die eine Wiſſenſchaft ſozuſagen das Handwerkzeug für die andere geſtaltet. Hier handelt es ſich dann nicht nur um ein prior ratione, ſondern auch tempore, und eine Wiſſenſchaft mit einem temporalen Prior muß auch im Syſtem der Wiſſenſchaften einen früheren Platz einnehmen.

Aber oft liegen die Verhältniſſe weſentlich ſchwieriger. Jede Methodenlehre einer Wiſſenſchaft ſetzt die betreffende Wiſſenſchaft, und die betreffende Wiſſenſchaft ſetzt wiederum umgekehrt ihre Methodenlehre voraus. Wir ſtehen hier vor einer Kreisbewegung, die zunächſt völlig widerſinnig ſcheint, und deren Schwierigkeit nur einigermaßen durch die hiſtoriſche Betrachtung des Werdens einer Wiſſenſchaft behoben werden kann.

Wir ſehen nämlich dann, wie jede Wiſſenſchaft, die ſich zunächſt frei von aller Methodenlehre aufgebaut zu haben ſchien, unbewußt implicite mit ſich ſelbſt eine Methodenlehre entwickelte, die erſt eine ſpätere Zeit als ſelbſtändige Wiſſenſchaft abſonderte. Aber ſelbſt bei allem Durchſchauen der Grundlagen dieſes eigenartigen Verhältniſſes werden ſolche Wiſſenſchaften ſchwer in eine rechte Ordnung zueinander im Syſtem der Wiſſenſchaften gebracht werden können.

Zu welcher Entſcheidung man auch in den einzelnen Fällen bei ſolchen oder verwandten Verhältniſſen kommen mag, auf jeden Fall wird man nicht mehr von einem prior tempore, ſondern nur einem prior ratione ſprechen können.

Es ſei in dieſer Arbeit das prior tempore der Hauptgeſichtspunkt, unter dem die Ordnung vorgenommen wird, an zweiter Stelle entſcheide das prior ratione, und ſchließlich ſei an dritter Stelle auch noch das Prior des Wertes beigezogen.

II.

Da Philoſophie Wiſſenſchaft iſt und alle Wiſſenſchaft auf Erkenntnis beruht, wird eine Unterſuchung der Mittel der Erkenntnis notwendig ſein. Alle diejenigen Diſziplinen, die dieſe Mittel der Erkenntnis an die Hand geben, werden mit in den Bereich der philoſophiſchen Diſziplinen einbezogen werden müſſen, denn mit ihnen wird alle philoſophiſche Unterſuchung ihren Anfang zu machen haben. Sie werden alſo das prior tempore für ſich in Anſpruch nehmen. Wenn dieſe Diſziplinen in den Bereich der philoſophiſchen Wiſſenſchaften aufgenommen werden, ſo iſt doch zu bedenken, daß ihnen der Name einer philoſophiſchen Diſziplin darum noch nicht im eigentlichen Sinne zugeſprochen werden muß. Sie erhalten dieſen Namen nicht, weil ſie ihrem Weſen nach ſelbſt ſchon Philoſophie ſind, ſondern im Sinne einer analogia attributionis, weil ſie die Mittel zur Philoſophie an die Hand geben.

Das wichtigſte Mittel nun der Erkenntnis und das einzige, das zu einem vertieften Verſtehen und Begreifen, dem Ziel aller Philoſophie, führt, iſt das Denken. Es wird alſo eine Lehre vom Denken vorausgehen müſſen, und zwar zunächſt eine Lehre vom menſchlichen Denken, da dieſes das einzige uns deutlich gegebene Objekt in dieſer Richtung iſt. Jedes Denken erfordert nun notwendig ein Subjekt, das denkt, und ein Objekt, das im Denken erfaßt wird.

Hier taucht die Frage auf, ob es nur einen allgemeinſten Gegenſtand gibt, nämlich das Sein, der dem Denken gegenüberſteht, oder ob es neben ihm noch einen anderen Gegenſtand, den Wert, gibt, dem eine beſondere Wertlogik zu entſprechen hat. Bei aller Bedeutung, die der Heraushebung der Werte durch die Wertphiloſophie zuzuſchreiben iſt, kann doch nicht anerkannt werden, daß die Werte neben dem Seienden eine eigene Welt bilden. Mögen abſolut objektive oder nur relative Werte angenommen werden, immer iſt Wert ein Seiendes, und immer iſt es das eine und einzige Denken, das Seiendes zu verſtehen und begreifen ſich bemüht. Der nicht zu verkennenden Beſonderheit des Wertes wird an anderer Stelle Gerechtigkeit widerfahren.

Wir hätten alſo ein Denken, dem ein allgemeinſter Gegenſtand gegenüberſteht, das Sein. Dieſer Gegenſtand müßte in einer allgemeinen Gegenſtandslehre (Phänomenologie) vor der Lehre vom Denken eine Unterſuchung erfahren. Wir befinden uns hier vor einer Schwierigkeit. Ohne Denken gibt es keine wiſſenſchaftliche Unterſuchung, und darum ſoll an erſter Stelle die Lehre vom Denken ſtehen, und doch wiederum ſoll dieſer Lehre vom Denken die wiſſenſchaftliche Unterſuchung vom Gegenſtande vorausgehen. Die hier auftauchende Schwierigkeit iſt vorzüglich eine didaktiſche. Die allgemeine Gegenſtandslehre wird ſtets einen vorläufigen, nicht voll wiſſenſchaftlichen Charakter haben.

Das Subjekt, das die Aufgabe hat, einen Gegenſtand denkend zu erkennen, hat dieſen Gegenſtand, ſofern es ihn nicht erſt im Denkakt ſelbſt erzeugt, ſchon vorher in irgend einer anderen Form gegenwärtig. Dieſes Gegenwärtighaben kann nun verſchiedene Formen annehmen, und hier ſcheint mir der wichtige Unterſchied zwiſchen Wertſein und allem anderen Sein deutlich aufzuleuchten. Wir haben nämlich einmal Seiendes nur durch Anſchauung, zum anderen aber durch Anſchauung und Gefühls- und Willensregungen gegenwärtig, und dieſes zweite Seiende ſind die Werte. Die Tatſache, daß beſondere menſchliche Funktionen vorhanden ſind, um die Werte zu erfaſſen, zeigt deutlich, welchen wichtigen Platz ſie im Leben der Menſchen einnehmen, und erklärt, daß unter den philoſophiſchen Diſziplinen im eigentlichſten Sinne des Wortes ihnen, wie ſich unten zeigen wird, eine beſondere Diſziplin zugeordnet ſein wird.

Die philoſophiſche Propädeutik, die vom Niederen zum Höheren aufſteigt, würde alſo damit zu beginnen haben, eine allgemeine Lehre vom

Anſchauen, Fühlen und Wollen zu bringen, dann eine allgemeine Gegenſtandslehre, und ſchließlich eine Lehre vom menſchlichen Denken.

Dann wird es die nächſte Aufgabe ſein, das Denken von ſeiner pſychologiſchen Gebundenheit loszulöſen, das pſychologiſche Subjekt vom logiſchen ſcharf zu trennen und eine reine Denklehre, die Logik [1], aufzuſtellen, die, ebenſo wie die Lehre vom menſchlichen Denken, auf die allgemeine Gegenſtandslehre bezogen iſt.

Sofern Logik die Aufgabe hat, die Formen des Denkens: Begriff, Urteil und Schluß, in ihren mannigfaltigen Geſtaltungen zuſammenzuſtellen und zu ordnen, iſt ſie wohl eine Hilfswiſſenſchaft der Philoſophie, aber noch keine Philoſophie im eigentlichen Sinne des Wortes.

III.

Wahre Philoſophie beginnt erſt in dem Augenblick, wo, um zum vollen Verſtehen und Begreifen vorzudringen, die Frage nach den Prinzipien auftaucht. Dieſe Frage nach den Prinzipien, die hier in Betracht kommen, nämlich nach den Prinzipien der Erkenntnis, den rationes, ſtellt die Erkenntnistheorie. Sie iſt eine wahrhaft philoſophiſche Diſziplin, ihr gebührt durch ihre Doppelbezogenheit, einmal als Abſchluß der propädeutiſchen philoſophiſchen Diſziplinen, zum anderen als Glied der wahrhaft philoſophiſchen Diſziplinen, die erſte Stelle unter dieſen. Sie hat im Vergleich zur Metaphyſik ein prior tempore.

Wenden wir uns dann der Metaphyſik zu, ſo wird es nötig ſein, ſich zuerſt darüber zu verſtändigen, welche Wiſſenſchaft mit Recht den Namen Metaphyſik führt. Werden doch von den verſchiedenen philoſophiſchen Richtungen ſo ganz verſchiedene wiſſenſchaftliche Gebiete mit dieſem Namen bezeichnet. Ich ziehe nur die drei wichtigſten Definitionen der Metaphyſik heran. Einmal iſt Metaphyſik die Lehre vom Seienden als Seiendes und die wiſſenſchaftliche Erforſchung des oberſten Weltgrundes oder Gottes im Sinne des Ariſtoteles. Zum zweiten iſt ſie die Lehre vom Tranſzendenten im Sinne Kants, zum dritten aber iſt ſie die Lehre vom Geſamtwirklichen im Sinne einer modernen induktiven Metaphyſik.

Es iſt offenſichtlich, daß es ſich hier um drei verſchiedene, ſich zwar an einigen Stellen überſchneidende Wiſſenſchaften handelt, die alle drei den Namen Metaphyſik für ſich in Anſpruch nehmen. Zwiſchen ihnen eine

[1] In ihr ſollte dem mathematiſchen Denken, ebenſo wie in der allgemeinen Gegenſtandslehre dem mathematiſchen Gegenſtand erhöhte Aufmerkſamkeit geſchenkt werden.

objektive Entſcheidung zu treffen iſt nicht ſchwer, da wir wiſſen, woher der Name Metaphyſik ſtammt. Ariſtoteles' Werk wurde zuerſt damit benannt, und ſo iſt auch die Wiſſenſchaft, die Ariſtoteles begründete, in erſter Linie berechtigt den Namen Metaphyſik zu führen. Wir werden daher in dieſer Arbeit unter Metaphyſik dasſelbe verſtehen wie Ariſtoteles, und eine Erweiterung und Unterteilung des Gebietes nur inſofern anerkennen, als ſie ſich hiſtoriſch in der Weiterführung der ariſtoteliſchen Gedanken ergeben hat. So ſcheint, da Ariſtoteles deutlich zwei Unterſuchungsgegenſtände in ſeiner Metaphyſik geſetzt hat, die ſpätere Teilung der Metaphyſik in zwei Wiſſenſchaften, nämlich in die Ontologie als die Lehre vom Seienden als Seiendes und in die Metaphyſik als die Lehre vom oberſten Weltgrund, nur eine Weiterauswickelung der ariſtoteliſchen Gedanken zu ſein.

Haben wir ſomit die Berechtigung der Namengebung Metaphyſik für die Lehre vom oberſten Weltgrund oder von Gott bewieſen, ſo fragt ſich jetzt, ob dieſe Metaphyſik nun auch noch die ihr zugeſprochene höchſte Wertſtelle im Reiche der philoſophiſchen Wiſſenſchaften beanſpruchen kann.

Handelt es ſich in der Philoſophie um das Begreifen und Verſtehen alles Seienden, ſo muß diejenige Wiſſenſchaft den höchſten Wert haben, die das Seiende, das der letzte Grund und die letzte Urſache alles Seins und Werdens, des ſchlicht Seienden und des Wertſeienden iſt, d. h. Gott, zum Gegenſtande hat.

Wir ſetzen alſo Metaphyſik mit dem Prior des Wertes neben die Erkenntnistheorie und laſſen ihr eine allgemeine Ontologie als Lehre vom Seienden als Seiendes oder vom Seienden im allgemeinen vorausgehen, deren Gegenſtand „Seiendes im allgemeinen" dem Gegenſtand der Metaphyſik „Gott oder allgemeinſte Urſache" nahe ſteht, und die die Aufgabe hat, wichtige Unterſcheidungen und Verhältniſſe zu erarbeiten, auf die die Metaphyſik ſich bei Beſtimmung ihres Gegenſtandes ſtützt.

Die Frage bleibt jetzt, ob die anderen Diſziplinen, die den Namen der Metaphyſik beanſpruchten, auch wahrhaft philoſophiſche Diſziplinen ſind, und vielleicht unter einem anderen Namen in unſere Ordnung der philoſophiſchen Diſziplinen mitaufgenommen werden müſſen.

Betrachten wir die Metaphyſik im Kantiſchen Sinne als Wiſſenſchaft vom Tranſzendenten. Schon dieſe Definition ſcheint Schwierigkeiten hervorzurufen. Iſt es doch eine der Hauptaufgaben der modernen Philoſophie zu zeigen, wie eng der Bereich des wahrhaft Gegegebenen iſt, und wie das menſchliche Denken in allen Wiſſenſchaften, ja im täglichen Leben, überall

über die Grenze des Gegebenen tranſzendiert. Geht doch ſchon die einfache Erfaſſung eines Gegenſtandes als eines Dinges weit über das Gegebene hinaus und beruht auf einer Annahme. So ſcheint der Name Wiſſenſchaft vom Tranſzendenten abzulehnen zu ſein. Betrachten wir aber die Gegenſtände, die in dieſer Wiſſenſchaft behandelt werden ſollen, wie z. B. Gott und Seele, ſo erkennen wir, daß hier eine andere Art Tranſzendenz vorliegt als z. B. bei der einfachen Dingerfaſſung. Bei dieſer werden nämlich abſolut gegebene Momente durch tranſzendierende Annahmen verbunden, auf die Gegenſtände Gott und Seele aber wird nur von gegebenen Relationsmomenten geſchloſſen. So wäre der Name Wiſſenſchaft vom Tranſzendenten unter dem Geſichtspunkt einer beſonderen Art von Tranſzendenz anzuerkennen.

Es fragt ſich aber noch, ob die hier betriebene Wiſſenſchaft eine wahrhaft philoſophiſche iſt. Jede Wiſſenſchaft hat einen Gegenſtand, und darum, weil der Gegenſtand tranſzendent iſt, iſt die betreffende Wiſſenſchaft noch nicht eine philoſophiſche, wenn auch die Unterſuchung, die den Gegenſtand als tranſzendenten begreift, eine philoſophiſche iſt. Nicht ihre Tranſzendenz, ſondern ihr beſonderes Weſen, Schlüſſel zum Verſtehen und Begreifen aller weiteren Zuſammenhänge zu ſein, macht die von Kant angeführten Gegenſtände: Gott, Seele, Natur zu wahrhaft philoſophiſchen Gegenſtänden. Es müſſen daher Diſziplinen, die ſich ihre Unterſuchung angelegen ſein laſſen, mit in unſere Ordnung aufgenommen werden. Es ſoll damit aber nicht geſagt ſein, daß dieſe Diſziplinen nach der von Kant angegebenen Methode zu verfahren haben, ſie müſſen vielmehr ihre Methode mit der der Metaphyſik in Übereinſtimmung bringen. Da die Unterſuchung Gottes ſchon in unſerer Metaphyſik geleiſtet worden iſt, bedarf dieſe nur noch einer weiteren Ergänzung durch eine Pſychologie und Kosmologie. Die Lehre vom Geſamtwirklichen wird weiter unten eine Würdigung erfahren.

Da Philoſophie das Streben zum Begreifen und Verſtehen iſt, und alles Verſtehen und Begreifen ſeine letzte Wurzel in der Erkenntnis der Prinzipien hat, ſo iſt Philoſophie in ihrer höchſten Bedeutung Prinzipienlehre.

Aus der Tatſache des Gegebenſeins einerſeits und des Bezogenſeins des Menſchen andererſeits auf das Gegebene in der zweifachen Form des Erkennens und Handelns ergibt ſich die dreifache Form der Prinzipien, die principia essendi, die principia cognoscendi und die principia agendi. Der Erforſchung dieſer drei Arten Prinzipien müſſen drei Wiſſenſchaften ent-

ſprechen, von denen wir bereits die Erkenntnistheorie als die Lehre von den principia cognoscendi, und die Metaphyſik mit ihren Ergänzungen durch die Pſychologie und die Kosmologie als die Lehre von den principia essendi kennen gelernt haben.

Die Ethik nun (ergänzt durch die Äſthetik, ſofern das Schöne als das zu Geſtaltende erfaßt wird) macht ſich die Erforſchung der principia agendi zur Aufgabe und tut hiermit in beſonderer Weiſe dem Werterleben Genüge.

Damit wäre der Umkreis der Prinzipien geſchloſſen und die Gebiete der Philoſophie im höchſten Sinne des Wortes beſtimmt. Es ſei nur noch ein Hinweis auf die eigenartige Stellung der Metaphyſik gegeben. Wir hatten ſie oben unter die Lehren zur Erforſchung der principia essendi eingereiht, und gewiß iſt dieſes richtig, da aber der Gegenſtand ihrer Unterſuchung Gott iſt, in Gott aber alle Prinzipien (rationes und causae), nicht nur die principia essendi beruhen, ſo hat die Metaphyſik eine beſondere Bezogenheit zu allen die Prinzipien unterſuchenden Wiſſenſchaften und hat im Vergleich zu ihnen zum wenigſten ein prior ratione. Dadurch ergibt ſich das komplizierte Verhältnis, daß die Erkenntnistheorie einmal als Abſchluß der philoſophiſchen Propädeutik der Metaphyſik tempore vorausgeht, zum andern aber als Lehre von der principia cognoscendi der Metaphyſik ratione folgt.

Mit dieſen Beſtimmungen hätte die Ordnung der philoſophiſchen Diſziplinen im höchſten Sinne ihren Abſchluß gefunden.

IV.

Nun haben ſich aber über den eingangs erörterten Wiſſenſchaften, die nicht einzig unter philoſophiſchem Geſichtspunkt arbeiten, als da ſind Geſchichts-, Sprach-, Rechts-, Naturwiſſenſchaft uſw. (denen alle experimentelle Pſychologie unbedingt beizuordnen iſt, ſofern ſie nicht im oben angeführten Sinne zur philoſophiſchen Propädeutik gehört), philoſophiſche Sonderdiſziplinen erhoben, wie z. B. Geſchichts-, Sprach-, Rechtsphiloſophie uſw. Dieſen Diſziplinen iſt ihr einzig philoſophiſcher Gehalt nicht abzuſprechen. Da ſie aber in ihrem Streben zum Verſtehen und Begreifen ſich auf Sondergebiete richten und nicht die Erkenntnis der letzten Prinzipien ſich zur Aufgabe machen, ſeien ſie philoſophiſche Diſziplinen in ſekundärer Bedeutung genannt. Ihre Zahl iſt groß und wird durch auftauchende

neue Geſichtspunkte ſtändig vermehrt. Im allgemeinen herrſcht zwiſchen dieſen Diſziplinen Nebenordnung. Ihre letzte übergeordnete Zuſammenfaſſung erhalten ſie in der Wiſſenſchaft von dem Geſamtwirklichen, die, wie oben dargeſtellt, auf den Namen Metaphyſik Anſpruch erhob. Ob dieſe Lehre vom Geſamtwirklichen ſich jemals mit einer wahren Metaphyſik überdecken, ob ſie empiriſch induktiv je zu den letzten Prinzipien aufſteigen kann, iſt eine Tatſachenfrage, die eine ſpätere Zeit beantworten muß.

TEORIA LÓGICA DEL EJEMPLO

Por el Dr. Alberto Gómez Izquierdo †.
Profesor en la Universidad de Granada [1]

[1] El Dr. A. Gómez Izquierdo falleció en Granada el día 7 de Febrero de 1930. Profesor meritísimo, contribuyó eficazmente al resurgimiento de la filosofía en España con su actuación unversitaría y con sus publicaciones. Siguió, en lo doctrinal, las orientaciones del neo-escolasticismo contemporáneo. Su reciente obra: «Análisis del pensamiento lógico. Vol. I: El concepto y la palabra. La definición y la división» (Granada, 1928) reune interesantes investigaciones sobre temas de Lógica, que se proponia continuar. Buen conocedor de la literatura filosófica alemana, tradujo a Honecker y proyectaba más amplios contactos entre las culturas de ambos países. Descanse en paz tan ilustre pensador.

Entre la variedad de mecanismos y procedimientos que ofrece nuestra actividad intelectual, no hay nada más abundante y repetido que el ejemplo. A éste acudimos, como el más eficaz de los recursos, lo mismo cuando queremos disipar las sombras u oscuridades con que aparece el objeto cuyo conocimiento buscamos, que cuando nos proponemos comunicar a los demás lo ya averiguado y sabido por nosotros. Hasta en la misma relación fundamental de las ideas con las cosas, han querido ver los filósofos una ejemplificación, y las discusiones entre éllos versan sobre cuál de esos dos factores desempeña la función principal. Mientras los idealistas aseguran que las ideas son ejemplares o prototipos de las cosas, los realistas sostienen que las cosas sirven de modelo para la formación de las ideas.

No sólo en el orden intelectual; también en la vida práctica es el ejemplo un factor de grandísima importancia para la conducta humana.

Pero ¿qué es el ejemplo? Antes de abordar su análisis, citaremos concretamente algunos casos de ejemplo, escogiendo lo más típicos y que ofrecen un carácter especial.

Los himerenses, leemos en Aristóteles (Ret. lib. II cap. 20), nombraron a Falaris general de los ejércitos con facultades omnímodas, hasta para rodearse de guardia personal escogida libremente por él. Estesicoro les contó, para disuadirles de tal propósito, la siguiente fábula. Apacentaba un caballo a sus anchas por la pradera; pero vino un ciervo que echaba a perder los pastos, y queriéndolo evitar el caballo, le preguntó al hombre si le ayudaría en la empresa de castigar al ciervo. El hombre le contestó que sí; pero tenía que dejarse poner la brida para montarse en él, y con la lanza castigar al ciervo. Le pareció bien al caballo la idea, y al montarse el hombre, empezó el caballo a ser esclavo por vengarse del ciervo. Así puede suceder a vosotros himerenses, les dijo Estesicoro. La historia con su ejemplo confirma lo que nos dice esa fábula. Dionisio pidió guardia personal y se convirtió en tirano. Lo propio ocurrió con Pisistrato, con Teágenes de Megara y con otros.

Dice Balmes en *El CRITERIO*, cap. XV, S. 2ª: «Todo metal es mineral, el oro es metal, luego es mineral. Ningún animal es insensible, los peces son

animales, luego no son insensibles . . . Estos ejemplos y otros por el mismo tenor son los que suelen encontrarse en las obras de lógica».

El profesor de matemáticas suele terminar su explicación de la división, poniendo ejemplos de casos concretos y realizando la división que en ellos se indica.

En el libro I *De imitatione Christi* hay un capítulo que trata de los ejemplos de los Santos Padres y termina diciendo: «Utinam in te penitus non dormitet profectus virtutum, qui multa saepius exempla vidisti devotorum».

En estos casos se notan a primera vista dos clases de ejemplos; unos que sirven de estímulo y de norma a nuestra conducta, como son estos últimos, y otros que desempeñan una función intelectual.

Los ejemplos prácticos, los que se toman como modelos de conducta, aparecen con el instinto de imitación que Tarde ha formulado en estos términos: «toda acción humana sugiere a quien la presencia, la idea más o menos reflexiva de copiarla». La fuerza del ejemplo es muy superior a la que puedan producir con la palabra las reflexiones y los consejos. Por eso se ha dicho que: *Verba movent, exempla trahunt.* Damos por tan segura la eficacia del ejemplo que en español se ha formado el proverbio: «Dime con quien andas y te diré quien eres». De carácter instintivo en sus comienzos, la eficacia del ejemplo se desarrolla después al amparo de la inteligencia, bien para satisfacer las exigencias de la vida práctica, bien como factor coadyuvante de la creación artística. Pero no basta la visión de una manera de obrar, ni la contemplación de un artefacto o de un objeto artístico, para despertar el deseo de la imitación. Aceptar un ejemplo para imitarlo supone un juicio, apreciando positivamente su valor. Por eso la conducta de aquellas personas que inspiran afecto o que tienen un gran prestigio suele tener muchos imitadores.

Con esta clase de ejemplos no se busca la perfección o claridad del conocimiento, ni se pretende facilitar a otro la comprensión de una doctrina, o producir la convicción de que es verdad lo que estamos exponiendo. Estos ejemplos sirven tan sólo como modelos de conducta; son un factor de dinámica social que cae dentro de las leyes generales de la actividad humana.

Non son éstos los ejemplos que queremos estudiar, sino aquéllos otros que aparecen en todo momento como ligados a una operación cognoscitiva y como auxiliares eficacísimos del pensar.

La psicología escolástica no sólo considera los datos sensibles como el

principio de todo conocimiento, sino también como su compañero inseparable, hasta el punto de que nuestro conocimiento sólo alcanza hasta donde le llevan las cosas sensibles. «Naturalis nostra cognitio, dice St°. Tomás, a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia (Sum. 1° q. 12 art. 12). Estas cosas sensibles, que sirven de apoyo al pensamiento, se convierten en ejemplos, cuando se las prepara convenientemente para que se destaque una estructura ideal o una serie de relaciones ideales. Si el ejemplo práctico consiste en presentar una acción, ya ejecutándola, ya describiéndola, el ejemplo especulativo nos ofrece un fragmento de realidad efectiva o imaginada, en el cual podemos ver fácilmente ciertas relaciones abstractas. Por este camino nuestra inteligencia ve satisfechos sus afanes de enlazar las especulaciones de lo abstracto con las realidades de lo concreto. La máxima abstracción y la suprema universalidad ofrecen al pensamiento perspectivas inagotables e infinidad de combinaciones y de movimientos; pero suelen producir un ambiente tan enrarecido y de tan extraordinaria sutileza, que el entendimiento, en tales casos, busca por todos los medios el contacto con la realidad. No le basta la realidad peculiar de todo objeto pensado, y busca esa otra realidad concreta y tangible.

Esta realidad, que acotamos como ejemplar o simil del pensamiento abstracto, la podemos encontrar en el mundo de la experiencia sensible. Pero no son los casos reales el único medio de ejemplificación. Para ésta puede servir la fábula o la realidad simplemente imaginada; y a veces quizá mejor que el caso real, porque la fantasía tiene libertad amplísima de combinar y arreglar los elementos reales como mejor nos convenga. Si se tratara de una interpretación o análisis de la realidad, forzosamente tendríamos que someternos a esa realidad y no a otra, y los fantasmas que, según la psicología escolástica, intervienen en la función cognoscitiva habrían de proceder del objeto en cuestión y no de otro. Evidentemente para el conocimiento de un árbol no pueden servir los fantasmas procedentes de una piedra. Como se dice que la inteligencia entiende «convertendo se ad phantasmata», se puede decir que comprende «convertendo se ad exempla»; pero su intervención es muy distinta. Los fantasmas son coadyuvantes de la facultad de entender, y no constituyen una función aparte, mientras que el ejemplo, aun dentro de su categoría de auxiliar del pensamiento, constituye por sí sólo una operación especial que puede estudiarse en sí misma y por sí misma.

Más puntos de contacto tiene el ejemplo con la comparación. Todo ejemplo supone una relación de semejanza, a veces de identidad, con aquéllo de lo cual se dice que es ejemplo, y sin la comparación no pueden establecerse esas relaciones. En el acto mismo de poner ejemplos interviene la comparación. Sin embargo, ejemplificar es operación distinta del comparar, como vamos a ver.

Como precedente del relacionar propiamente dicho encuentra Geyser un acto de *comparación primitiva* que consiste en un aproximar un objeto a otro, en una enfrontación espiritual e inmediata de un primer contenido con un segundo. Mediante esta comparación distinguimos los dos objetos y nos enteramos simplemente de que el uno no es el otro. La comparación perfecta es algo más. Por ella averiguamos en qué son iguales o semejantes los objetos que se comparan, y en qué se distinguen[2]. Bien se comprende, sin necesidad de más explicaciones, la importancia grandísima de esta operación intelectual. Por ella no sólo adquirimos un mayor conocimiento de los objetos comparados, sino que sacamos a plena luz aspectos tan interesantes y tan fecundos que de su análisis resulta una nueva disciplina científica. Tal ocurre par ejemplo con la Psicología «comparada», Derecho «comparado», etc. Esa misma denominación aplicamos a las operaciones del pensamiento, y decimos método «comparativo», análisis «comparado», etc. La comparación es, por consiguiente, una de las operaciones principales de la inteligencia humana, cuya finalidad no consiste propiamente en conocer mejor o más claramente un objeto, sino en descubrir sus relaciones con otros.

Muy otra es la función del ejemplo. Manejamos también dos objetos (el caso de la fábula del hombre y el caballo y el del general Falaris en Aristóteles, el silogismo y los casos de silogismo en Balmes, etc.) pero no se les maneja para ver en qué se parecen y en qué se distinguen, sino para conocer mejor el uno por el otro. El ejemplo viene a iluminar el objeto abstracto; como si aun plano de líneas solas se le aplicara el dibujo de las perspectivas de luz y de sombra, con los colores correspondientes, para acercarnos más a la impresión real que experimentaríamos, si estuviera construído el objeto a que el plano se refiere. En el ejemplo no se mantienen separados los dos objetos, como en la comparación, sino que se funden en uno sólo; pues el ejemplo está completamente subordinado al otro, de quien

---

[2] *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie.* 1920. vol. II, p. 278.

se dice ejemplo, y no se ofrece como objeto a conocer, sino como medio para conocer ese otro. Estesicoro no emplea la fábula del hombre, el caballo y el ciervo, para solaz y entretenimiento de los himerenses, sino para que vean con mayor viveza las consecuencias que les resultarán de dar guardia personal a Falaris. Por eso al ejemplo no hay que exigirle realidad, ni verdad histórica, como ocurre con los objetos que se comparan, sino adaptación a aquéllo de lo cual de dice que se ejemplo; y cuanto mayor sea esa adaptación, mejor llenará el ejemplo su función lógica.

Los resultados de la comparación se traducen en juicios que enuncian la distinción o semejanza de los objetos comparados. Hasta podría decirse que la comparación es el antecedente necesario de todo juicio; así lo indica esa enfrontación en que aparecen el sujeto y el predicado. El resultado del ejemplo es cosa muy distinta, porque también son distintos los materiales sobre que opera. No recae el ejemplo sobre términos mentales aislados, como ocurre en las comparaciones, sino sobre juicios completamente formulados; el ejemplo está formado de conocimientos completos, no de simples ideas. Ahora bien; toda operación mental que utiliza conocimientos anteriores para una finalidad concreta y en relación directa con ellos, es un razonamiento. Para comprobar esta afirmación, volvamos sobre cualquiera de los ejemplos citados anteriormente. Los ejemplos de silogismo suponen conocida la teoría general del silogismo; la fábula del hombre, el caballo y el ciervo adquiere su sentido cuando al hecho de la guardia personal se le suponen determinadas consecuencias, etc. Procediendo por analogía con los términos del silogismo, podría decirse que el ejemplo es como el término *medio* aplicado al juicio o juicios de que se trata, y estos representan a los *extremos*, nos da una visión y más clara más completa de esos juicios, lo cual equivale a la *conclusión*.

Sin embargo, la estructura lógica del ejemplo no coincide plenamente con la del silogismo. Para apreciar sus diferencias, basta examinar la conclusión y la manera de obtenerla en el silogismo y en el ejemplo. La conclusión del silogismo está formada por los dos extremos que se compararon con el término medio en las premisas, y por consiguiente es una proposición nueva y distinta de las premisas. La conclusión del silogismo se formula en virtud de la comparación que se hizo de cada uno de los extremos con un mismo término en las premisas.

La estructura lógica del ejemplo es muy otra.

Verificada la aplicación del ejemplo a la proposición o proposiciones correspondientes, no tenemos una proposición nueva, sino un conocimiento mayor, un sentido más completo de esas proposiciones. Esta amplitud de conocimiento que nos da el ejemplo no se obtiene por deducción, ni por inferencia, sino por aplicación de lo intuído en el objeto a la proposición dada, pues el ejemplo, como ya se ha dicho, es un fragmento de realidad convenientemente preparado para ser conocido intuitivamente y aplicado al objeto que se pretende conocer mejor. Recuérdese la fuerza expresiva de la fábula de Aristóteles para mostrar en el hecho de la guardia personal el peligro de la tiranía. El resultado del ejemplo no es ni siquiera una asimilación; ésta interviene para formarlo y escogerlo; pero una vez escogido, su aplicación no es para asimilar el ejemplo con el objeto, sino para poner a éste en condiciones de ser mejor comprendido. Por eso el ejemplo se distingue del argumento de analogía en que éste tiende a prolongar las semejanzas entre cosas distintas, mientras que aquél se limita a extender la claridad de la intuición a cosas que no pueden ser intuídas directamente, pero de las cuales tenemos ya una idea. Al ejemplo ha de preceder necesariamente el conocimiento de lo que vamos a ejemplificar, pues de otra suerte sería imposible buscar el ejemplo adecuado y desechar los menos congruentes. En la busca del ejemplo ocurre lo que al buscar la palabra. No es ésta la que nos proporciona la idea, pero con su presencia gana mucho la idea en claridad y distinción.

En resumen, el ejemplo es una especie de razonamiento porque maneja juicios y los compara, y con ello no se adquiere una proposición nueva, sino tan sólo una mejor comprensión de lo conocido. Se distingue de las otras especies de razonamiento, y aun de las inferencias inmediatas, porque lo que aparece en el ejemplo como término de la operación no está contenido en el antecedente, ni se infiere de él, sino que es el mismo antecedente o juicio abstracto, pero iluminado con la claridad del ejemplo.

Este carácter de raciocinio da también al ejemplo, en muchos casos, el valor de una prueba o demostración.

Examinemos brevemente este nuevo aspecto.

Si nos fijamos en la manera de relacionarse el ejemplo con el objeto al cual se aplica, observaremos que unas veces esa relación es de identidad en lo fundamental; en cambio, otras es tan sólo de una pequeña semejanza. De los ejemplos citados por Balmes podemos decir que cualquiera de ellos es un verdadero silogismo, y sería falso decir que *se parece* a un silogismo.

Si el que explica los caracteres de los vertebrados, dice que el caballo es un ejemplo de vertebrados, no quiere dar a entender que el caballo es semejante a los vertebrados, sino que lo es efectivamente. Por el contrario, después de oir la fábula que a modo de ejemplo les cuenta Estesicoro a los himerenses, a nadie se lo ocurrirá decir que los himerenses serían caballos con freno. Hay que emplear la frase *como si*, pues se trata de una comparación.

Estas dos clases de ejemplos no pueden tener el mismo valor lógico; como no lo tienen los conceptos que expresan la identidad de naturaleza en los seres a quienes se aplican, y los que sólo expresan una semejanza. En el primer caso las propiedades esenciales y la naturaleza de uno de los seres se dan efectivamente en los demás del grupo; mientras que en el segundo caso los seres agrupados sólo tienen alguna semejanza o parecido, y por tanto cabe únicamente establecer conexiones vagas e imprecisas.

También varía el valor demostrativo del ejemplo, según sea lo que con él queremos demostrar.

Teniendo en cuenta esta doble relación del ejemplo con lo ejemplificado y con el objeto a demostrar, podemos distinguir los siguientes casos de demostración por el ejemplo; 1°. demostrar con el ejemplo el objeto abstracto o universal al cual se aplica. Así: para comprobar la exactitud de un concepto, como la definición del silogismo, los caracteres de los vertebrados, etc., se presenta a la intuición empírica un determinado silogismo o un animal vertebrado. 2°. demostrar con el ejemplo otro hecho que se reputa semejante al consignado en el ejemplo. Tal ocurre en los casos que cita Estesicoro de guardia personal seguidos de tiranía. Desde otro punto de vista, podríamos decir que en el primer caso hay un tránsito de lo singular a lo universal, y en el segundo de un hecho singular a otro.

Examinemos separadamente estos dos casos.

El primer caso parece coincidir con el proceso inductivo, principalmente con lo que Bacon llamaba tabla de presencia, y Stuart Mill método de las concordancias. Antes de inducir la ley general o el carácter específico de un hecho, hay que observar y analizar los casos semejantes, a ver si encontramos en todos el mismo antecedente causal o caracteres idénticos. Ahora bien, esos casos semejantes son como ejemplos de la ley. Luego esa demostración por ejemplos será un proceso inductivo. Así lo parece, pero no es.

El proceso inductivo es un proceso investigador y necesitamos buscar

los casos semejantes para notar sus coincidencias, pero estos casos semejantes ni son ejemplos, los unos respecto de los otros, sino semejantes entre sí, ni tampoco lo son con respecto a la ley o noción de los casos singulares, pues no tenemos todavía esa ley o noción, la estamos buscando. Esos casos singulares que manejamos en el proceso inductivo no sirven para dar un mejor sentido a la ley o hipótesis que buscamos, virtud característica del ejemplo, sino para fundamentarla y legitimarla. Sólo cuando se haya logrado esto último por el examen de los casos singulares, los podremos considerar como ejemplo de aquella ley o noción; entonces son verdaderamente ejemplares. Averiguado por inducción que el calor dilata los cuerpos, todo caso de dilatación efectiva es un ejemplo de esa ley; pero cuando se quiere fundamentar la ley, el caso no es un ejemplo sino un fragmento de realidad en el que vemos aparecer esa ley.

En cambio, el emplear esos casos como ejemplos resulta una especie de confirmación de la ley o de la noción, que si no llega a justificar plenamente su universalidad, por lo menos viene a aumentar la confianza de que en el proceso inductivo no se deslizó ningún error. Si a un específico se le reconoce por inducción una determinada virtud curativa, cada caso en que esto tenga lugar es una confirmación de aquella verdad.

En resumen, en el ejemplo no se descubre una ley, ni una definición, ni siquiera una verdad nueva, pero se aumenta el valor que tiene lo abstracto por su aplicación a los seres reales. Es el ejemplo un medio de verificación.

La segunda clase de ejemplos, o sea aquéllos cuyo desarrollo hemos dicho que va de un hecho particular a singular a otro también singulir, constituye uno de los problemas más fundamentales que ofrece el aspecto lógico de la Historia, y no se puede estudiar ateniéndose exclusivamente a las exigencias de la lógica general. Es un problema de mayor complicación.

Los dos procesos del razonamiento son: el deductivo, de lo general a lo particular, y el inductivo, de lo particular a lo general. Sin embargo, cuando la razón trata de justificar sus apreciaciones sobre los hechos históricos, apela siempre a lo ocurrido en ocasiones semejantes, y en esto indudablemente hay un proceso racional que va de un hecho a otro hecho. ¿Se dirá que la razón discurre infringiendo sus propias leyes naturales? Luego, si la razón acude a esos medios, es porque ha encontrado la manera de justificarlo; como justifica el tránsito de lo singular a lo universal cuando

induce. Tendríamo pues que averiguar cuáles son esos principios o ideas generales en que nos apoyamos para aplicar a un hecho lo ocurrido en otro semejante.

Otro problema a resolver sería fijar bien las diferencias entre los hechos históricos y los científicos, entre la observación aplicada a la historia y la observación en las ciencias de la naturaleza, entre el conocimiento de lo sometido a las vicisitudes del tiempo y el conocimiento de lo permanente e inmutable, etc., etc.

Todo ello nos daría seguramente una visión de esa clase de ejemplos, seguramente distinta de la que pudiéramos tener fijándonos tan sólo en las doctrinas generales de la lógica. Pero ese estudio pasaría los limites señalados a mi colaboración, tan sincerísima como modesta, en este homenaje tributado al sabio filosófo alemán Dr. J. Geyser.

ÜBER EVIDENTE UND NICHTEVIDENTE ANALYTISCHE URTEILE

Von Dr. Hans Pfeil,
Freiberg (Sachsen)

Zu den prinzipiellſten erkenntnistheoretiſchen Anſchauungen meines hochverehrten Lehrers Geyſer — dem auch dieſer Beitrag gewidmet iſt — gehört die Auffaſſung von der Notwendigkeit einer ontologiſchen Fundierung der Logik. Weder Grammatik noch Pſychologie ſind nach Geyſer imſtande, „die theoretiſchen Fragen der Logik“[1] zu beantworten; und ebenſo iſt es, wie er mit durchſchlagenden Argumenten gezeigt hat, ein unmögliches Beginnen, die theoretiſche Logik als völlig unabhängige Wiſſenſchaft aufzubauen, da ſie, ſofern ſie eine Theorie der Erkenntnis ſein will, unbedingt einer „Verſchwiſterung“ mit der Ontologie bedarf[2]. Gerade dieſer letzten Auffaſſung Geyſers ſoll in dieſem Beitrag durch eine erkenntnistheoretiſche Unterſuchung der analytiſchen Urteile ein neues Argument hinzugefügt werden.

A.

Die traditionelle Auffaſſung über die erkenntnistheoretiſche Situation der analytiſchen Urteile drückt ſich in dem Satze aus: „Alle poſitiven analytiſchen Urteile ſind evident.“

Auch dieſer „Satz der analytiſchen Urteile“ wird für evident gehalten, ſo daß man im allgemeinen eine Begründung dieſes Satzes für überflüſſig erachtet. Wo jedoch eine ſolche verſucht wird, geſchieht ſie in etwa folgender Weiſe: Alle poſitiven Urteile, bei denen der Prädikatsbegriff im Subjektsbegriff enthalten iſt, ſind wahr. Bei den a. U. liegt dieſes Enthaltenſein vor. Alſo ſind die poſitiven a. U. wahr. Ferner iſt dieſes Enthaltenſein bei den a. U. einſichtig. Alſo ſind alle poſitiven a. U. evident.

---

[1] Geyser, Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie, Münſter 1919, S. 142.

[2] Geyſer a. a. O. S. 161: „. . . Darum iſt es logiſch unmöglich, in der Logik das Denken ohne Bezugnahme auf das Sein ſinngemäß und aus Prinzipien zu beſtimmen. In dieſem Sinne iſt alſo die theoretiſche Logik doch in der Tat nicht von allen anderen Wiſſenſchaften völlig unabhängig. Sie iſt vielmehr auf die allgemeine Ontologie angewieſen. Wollte man aber auf dieſe Verſchwiſterung von Ontologie und Logik verzichten, und ſuchte dennoch die Logik zu entwickeln, ſo würde man die logiſche Unterſuchung völlig von der Unterſuchung des Erkennens ſcheiden.“

B.

Um zu dem traditionellen Satz der a. U. und zu der traditionellen Begründung Stellung nehmen zu können, ſind einige ſachliche und terminologiſche Vorbemerkungen notwendig.

1. Analyſis — Syntheſis: A. U. ſind ſolche Urteile, bei denen der Prädikatsbegriff vollſtändig im Subjektsbegriff enthalten iſt. S. U. ſind ſolche Urteile, bei denen der Prädikatsbegriff nicht oder nur teilweiſe im Subjektsbegriff enthalten iſt.

2. Wahrheit — Falſchheit: Jedes Urteil entwirft einen Sachverhalt. Dieſer entworfene (logiſche) Sachverhalt kann mit einem gegenſtändlichen (ontologiſchen) Sachverhalt übereinſtimmen oder nicht übereinſtimmen. Liegt Übereinſtimmung vor, ſo iſt das Urteil wahr; liegt keine Übereinſtimmung vor, ſo iſt das Urteil falſch. Die Wahrheit eines Urteils iſt alſo die Übereinſtimmung des entworfenen Sachverhaltes mit dem gegenſtändlichen Sachverhalt.

Hierdurch wird erſichtlich, daß die traditionelle Begründung des Satzes der a. U. nicht beweiskräftig iſt, da ſie von der irrigen Vorausſetzung ausgeht, die Wahrheit eines Urteils beſtehe im Enthaltenſein des Prädikatsbegriffes im Subjektsbegriff.

3. Evidenz — Nichtevidenz[3]: Evidenz eines Urteils iſt die Einſicht in die Wahrheit eines Urteils. Ein Urteil iſt dann evident, wenn es einſichtigerweiſe wahr iſt. Nun beſteht die Wahrheit eines Urteils in der Übereinſtimmung des entworfenen Sachverhaltes mit dem gegenſtändlichen Sachverhalt. Die Evidenz eines Urteils iſt infolgedeſſen die Einſicht in die Übereinſtimmung des entworfenen Sachverhaltes mit dem gegenſtändlichen Sachverhalt. Dieſe Einſicht kann das Ich nur dadurch erlangen, daß es den gegenſtändlichen Sachverhalt (direkt oder indirekt) ſchaut. Dieſes Schauen des gegenſtändlichen Sachverhaltes oder, anders ausgedrückt, dieſe Einſicht in den gegenſtändlichen Sachverhalt iſt alſo notwendige Vorausſetzung für die Einſicht in die Übereinſtimmung von entworfenem und gegenſtändlichem Sachverhalt. Daher kann die Evidenz auch definiert werden als die Einſicht in die Übereinſtimmung des entworfenen Sachverhaltes mit dem

[3] Grundlegende Unterſuchungen der Evidenz finden ſich in verſchiedenen Werken Geyſers; vgl. beſonders Über Wahrheit und Evidenz, Freiburg 1918; Lehrbuch der allgemeinen Pſychologie, 3. Aufl., Münſter 1920, Bd. II. S. 350—356; Erkenntnistheorie, Münſter 1922, S. 141—147, 190 ff.; Auf dem Kampffelde der Logik, Freiburg 1926, S. 156—248.

einſichtigen gegenſtändlichen Sachverhalt. Die ſubjektiv-pſychologiſche Seite dieſer Evidenz beſteht darin, daß ſie individuelles Erlebnis einer geiſtigen Perſon iſt; ihre objektiv-erkenntnistheoretiſche Seite beſteht in der Tatſache, daß ſie der betreffenden geiſtigen Perſon die überindividuelle Wahrheit des Urteils garantiert.

Nichtevidenz iſt Nichteinſicht in die Wahrheit eines Urteils. Urteile können wahr und nichtevident ſein; ebenſo können wahre Urteile dieſer Perſon evident, jener Perſon dagegen nichtevident ſein. Falſche Urteile können niemals evident ſein.

4. Wirkliches Sein — Ideales Sein[4]: Alle Urteile müſſen, um wahr zu ſein, mit einem gegenſtändlichen Sachverhalt übereinſtimmen. Gegenſtändliche Sachverhalte gibt es nur im Bereiche des Seins. Der Seinsbereich teilt ſich jedoch in die Sphären des wirklichen[5] und des idealen Seins. Wirkliches Sein iſt daſeiendes Soſein; ideales Sein iſt Soſein ohne Daſein oder reines Soſein. Auf Grund dieſer beiden Seinsſphären kann man bei den Urteilen diejenigen Urteile, die einen wirklichen Sachverhalt entwerfen, von denjenigen Urteilen unterſcheiden, die einen idealen Sachverhalt entwerfen. Alle dieſe Urteile ſind dann wahr, wenn ſie mit dem entſprechenden wirklichen oder idealen Sachverhalt übereinſtimmen.

C.

Nach dieſen ſachlichen und terminologiſchen Vorbemerkungen können wir an eine ſelbſtändige erkenntnistheoretiſche Unterſuchung der a. U. herantreten.

1. Betrachten wir zunächſt diejenigen analytiſchen Urteile, die einen wirklichen Sachverhalt entwerfen! Beiſpiele für ſolche Urteile ſind folgende: „Die Inſel Helgoland iſt eine Inſel“; „Obſtbäume ſind Bäume“. Beide Urteile ſind analytiſch, denn ihr Prädikatsbegriff iſt vollſtändig im Subjektsbegriff enthalten. Beide Urteile ſind zugleich wahr und evident, da es ſich bei dem Inſelſein der Inſel Helgoland und bei dem Bäumeſein der Obſtbäume um einſichtige Sachverhalte des wirklichen Seins handelt. Dieſe

[4] Das Sein und die verſchiedenen Sphären des Seins ſind von Geyſer eingehend unterſucht worden; vgl. beſonders Erkenntnistheorie, Münſter 1922, S. 3—9, 40—65; Einige Hauptprobleme der Metaphyſik, Freiburg 1923, S. 23—50; Auf dem Kampffelde der Logik, Freiburg 1926, S. 272—279.

[5] Zur Sphäre des wirklichen Seins gehört ſowohl das bewußte Sein, welches im Bewußt-ſein beſteht, als auch das reale Sein, welches unabhängig vom Bewußtſein exiſtiert (vgl. Geyſer, Erkenntnistheorie, Münſter 1922, S. 7).

Beiſpiele ſprechen alſo für die traditionelle Theorie, nach welcher alle poſitiven a. U. wahr und evident ſind.

Folgende Beiſpiele überzeugen uns jedoch von der Falſchheit des traditionellen Satzes: „Die rechnenden Pferde rechnen"; „Fromme Steine ſind fromm". Auch dieſe Urteile ſind analytiſch, denn ihr Prädikatsbegriff iſt vollſtändig im Subjektsbegriff enthalten. Und doch ſind dieſe Urteile falſch, da den entworfenen Sachverhalten keine gegenſtändlichen Sachverhalte entſprechen. Es gibt im wirklichen Sein kein Rechnen rechnender Pferde und kein Frommſein frommer Steine.

Es erhebt ſich die Frage, worauf die Falſchheit der erwähnten a. U. zurückzuführen iſt. Die Vertreter des traditionellen Satzes werden geneigt ſein, die Falſchheit auf die Unrichtigkeit der Subjektsbegriffe zurückzuführen und den Satz der a. U. auf ſolche Urteile einzuſchränken, bei denen ein richtiger Subjektsbegriff zur Anwendung gelangt.

Dieſe Erklärung iſt nicht richtig, wie noch bewieſen wird. Dennoch ergibt ſich bereits aus ihr eine bedeutſame Einſchränkung des traditionellen Satzes der a. U. Wenn nur ſolche a. U. evident ſein ſollen, bei denen ein richtiger Subjektsbegriff zur Anwendung gelangt, läßt ſich über Evidenz und Nichtevidenz vieler a. U. nichts ausſagen, weil und ſolange als nicht entſchieden iſt, ob die zur Anwendung gelangten Subjektsbegriffe richtig oder unrichtig ſind. Richtige Begriffe ſind ſolche, die einen möglichen Gegenſtand meinen; unrichtige Begriffe ſind ſolche, die einen unmöglichen Gegenſtand meinen. Welcher Art ſind nun folgende Begriffe: „Weltſeele", „Die Beſte aller möglichen Welten", „Unausgedehnte Farbe", „Gott", „Unverurſacht Entſtandenes", „Überindividuelles Ich"? Auf Grund metaphyſiſcher Spekulationen mag es möglich ſein, feſtzuſtellen, ob die von den Begriffen gemeinten Gegenſtände möglich oder unmöglich ſind. Bei rein immanentlogiſcher Betrachtung dieſer Begriffe läßt ſich über ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit nichts ausſagen. Es wäre alſo das a. U. „Die Beſte aller möglichen Welten iſt eine Welt" ſolange nichtevident, als metaphyſiſche Spekulationen nicht ergeben hätten, daß der von dem Begriff gemeinte Gegenſtand ein möglicher Gegenſtand iſt.

Doch die erwähnte Erklärung für die Falſchheit gewiſſer a. U. trifft nicht zu. Es iſt nicht richtig, die Falſchheit auf die Unrichtigkeit der Subjektsbegriffe zurückzuführen. Es gibt auch a. U. mit zweifellos richtigem Subjektsbegriff, die teils nichtevident, teils direkt falſch ſind.

Zunächſt einige Beiſpiele für nichtevidente a. U. mit richtigem Subjekts-

begriff: „Die auf dem Mars wohnenden Menſchen ſind Menſchen"; „Die ſchwarzen Löwen ſind ſchwarz". In dieſen Urteilen ſind die Subjektsbegriffe richtige Begriffe, denn ſie meinen mögliche Gegenſtände; und die Prädikatsbegriffe ſind in den Subjektsbegriffen enthalten. Dennoch ſind vorliegende Urteile nichtevident, weil und ſolange als wir nicht wiſſen, ob die entworfenen Sachverhalte mit Sachverhalten des wirklichen Seins übereinſtimmen. Quoad se ſind dieſe Urteile natürlich wahr oder falſch; quoad nos aber ſind ſie verifizierbar. Dieſelbe erkenntnistheoretiſche Situation liegt auch bei manchen ſynthetiſchen Urteilen vor. Das Urteil „Die Zahl der Sterne iſt eine gerade Zahl" iſt quoad se wahr oder falſch, quoad nos aber verifizierbar, da wir vorläufig noch nichts über ſeine Wahrheit oder Falſchheit ausſagen können. Durch den Fortſchritt der Erkenntnis werden natürlich viele ehedem verifizierbare Urteile verifiziert. So iſt das für unſere Vorfahren verifizierbare a. U. „Die ſchwarzen Schwäne ſind ſchwarz" für uns evident, da es mit einem für uns einſichtigen Sachverhalt des wirklichen Seins überinſtimmt.

Doch es gibt nicht nur nichtevidente a. U. mit richtigem Subjektsbegriff; es gibt auch direkt falſche a. U. mit richtigem Subjektsbegriff. Hierfür folgende Beiſpiele: „Die die Erde umkreiſende Sonne umkreiſt die Erde"; „Die dreiäugigen Neger ſind dreiäugig"; „Dieſes ſchwarze Papier (auf das ich ſchreibe) iſt ſchwarz". Auch in dieſen Urteilen ſind die Subjektsbegriffe richtige Begriffe, denn ſie meinen mögliche Gegenſtände; und die Prädikatsbegriffe ſind in den Subjektsbegriffen vollſtändig enthalten. Dennoch ſind die Urteile falſch, denn den entworfenen Sachverhalten entſprechen keine Sachverhalte in der Sphäre des wirklichen Seins. Im wirklichen Sein umkreiſt die Erde die Sonne, die Neger ſind zweiäugig und dieſes Papier (auf das ich ſchreibe) iſt weiß.

Aus den angegebenen Beiſpielen nichtevidenter und falſcher a. U. mit richtigem Subjektsbegriff geht hervor, daß es nicht angängig iſt, Nichtevidenz und Falſchheit auf die Unrichtigkeit der Subjektsbegriffe zurückzuführen. So erhebt ſich von neuem die Frage, worauf Nichtevidenz und Falſchheit gewiſſer a. U. zurückzuführen ſind.

Überblicken wir unter dieſem Geſichtspunkt noch einmal die angeführten nichtevidenten und falſchen a. U., ſo ſehen wir, daß bei allen zwiſchen Subjektsbegriff und Subjektsgegenſtand keine einſichtige Übereinſtimmung vorliegt[6]. Bei den nichtevidenten Urteilen iſt die genannte Übereinſtim-

[6] Wie man von einer Übereinſtimmung des im Urteil entworfenen Sachverhaltes mit

mung nicht oder noch nicht evident; bei den falſchen Urteilen iſt evident, daß ſie nicht vorhanden iſt. Es ſcheint alſo die Einſicht in die Übereinſtimmung von Subjektsbegriff und Subjektsgegenſtand Bedingung für die Evidenz der a. U. zu ſein; und man wird den Satz der a. U. ſo formulieren müſſen: „Die poſitiven a. U. ſind evident, wenn die Übereinſtimmung ihres Subjektsbegriffes mit dem Subjektsgegenſtand evident iſt."

Ob wir mit dieſer Formulierung den wahren Satz der a. U. ermittelt haben, wird noch zu unterſuchen ſein. Zuvor ſeien diejenigen a. U. einer Betrachtung unterzogen, die einen idealen Sachverhalt entwerfen.

2. Nach dem traditionellen Satz ſind alle poſitiven a. U. evident, alſo auch diejenigen poſitiven a. U., die einen idealen Sachverhalt entwerfen.

Daß dieſer Satz den Tatſachen nicht entſprechen kann, erkennt man, ſobald man ſich folgender zwei Geſetze erinnert, die die Sphäre des idealen Seins beherrſchen: 1. Alles Mögliche hat ideales Sein; 2. Nichts Unmögliches hat ideales Sein.

Dieſe die Sphäre des idealen Seins beherrſchende Geſetzlichkeit iſt leicht einzuſehen. Das ideale Sein iſt Soſein ohne Daſein. Weil es nichtdaſeiendes Soſein iſt, kommt es allen den Gegenſtänden und Sachverhalten zu, die Soſein und kein Daſein haben. Nur Soſein und nicht Daſein hat aber alles, was möglich, und zwar inſofern als es logiſch möglich iſt. (Zu dieſem Möglichen gehört auch ſolches Mögliche, welches niemals daſeiend werden kann, z. B. mathematiſche Gegenſtände wie vier, Kreis oder negative Gegenſtände wie null, Nichts.) Weil andererſeits das ideale Sein Soſein iſt, kann es nur ſolchem zukommen, was nicht unmöglich iſt. Das Unmögliche, ſowohl das Widerſinnige wie das Unſinnige, hat kein Soſein, alſo auch kein ideales Sein. (Geyſer führt als Beiſpiel für Widerſinniges „rundes Viereck" und als Beiſpiel für Unſinniges „tugendhaftes Viereck" an [7].)

Wenden wir nun die beiden Geſetze auf die a. U. an! Gemäß des Sinngehaltes von Evidenz ſind a. U. dann evident, wenn die Übereinſtimmung des entworfenen Sachverhaltes mit dem gegenſtändlichen Sachverhalt ein-

dem gegenſtändlichen Sachverhalt ſpricht, ſo kann man analog auch von einer Übereinſtimmung des Begriffes mit ſeinem Gegenſtand ſprechen. Selbſtverſtändlich begründet letztere Übereinſtimmung niemals die Relation der Wahrheit und der Falſchheit. Nur Urteile ſind wahr oder falſch. Die Übereinſtimmung von Begriff und Gegenſtand beſagt, daß es jenen Gegenſtand, der von dem Begriff vermöge ſeines Inhaltes (oder Sinnes) gemeint wird, in der gemeinten Seinsſphäre gibt. Evident iſt infolgedeſſen die Übereinſtimmung von Begriff und Gegenſtand, ſobald evident iſt, daß es den von dem Begriff gemeinten Gegenſtand in der gemeinten Seinsſphäre gibt.

[7] Geyſer, Erkenntnistheorie, Münſter 1922, S. 58.

ſichtig iſt. Nun liegt bei poſitiven a. U., die einen idealen Sachverhalt entwerfen, eine ſolche Übereinſtimmung immer dann und nur dann vor, wenn dieſe Urteile einen möglichen Sachverhalt entwerfen, weil gemäß der die Sphäre des idealen Seins beherrſchenden Geſetzlichkeit allem Möglichen und nur allem Möglichen ideales Sein zukommt. Es ſind alſo diejenigen poſitiven a. U., die einen möglichen idealen Sachverhalt entwerfen, wahr und evident; diejenigen poſitiven a. U. dagegen, die einen unmöglichen idealen Sachverhalt entwerfen, ſind direkt falſch.

Folgende Beiſpiele mögen das Geſagte veranſchaulichen: „Obſtbäume ſind Bäume"; „Die ſchwarzen Löwen ſind ſchwarz"; „Die dreiäugigen Neger ſind dreiäugig"; „Der Kreis iſt rund". Dieſe vier Urteile — die drei erſten Urteile ſind hier in dem Sinne gemeint, daß ſie nicht Sachverhalte des wirklichen Seins, ſondern Sachverhalte des idealen Seins entwerfen — ſind zugleich wahr und evident, weil evident iſt, daß das Bäumeſein der Obſtbäume, das Schwarzſein der ſchwarzen Löwen uſw. mögliche Sachverhalte, alſo auch Sachverhalte des idealen Seins ſind.

Anders verhält es ſich mit folgenden a. U.: „Die rechnenden Pferde rechnen"; „Viereckige Kreiſe ſind viereckig". Dieſe beiden Urteile — das erſte iſt hier ſo gemeint, daß es einen Sachverhalt des idealen Seins entwirft — ſind falſch, da den entworfenen Sachverhalten keine gegenſtändlichen Sachverhalte des idealen Seins entſprechen. Es gibt im idealen Sein kein Rechnen rechnender Pferde und kein Viereckigſein viereckiger Kreiſe, denn dieſe Sachverhalte ſind unmöglich, und Unmögliches hat kein ideales Sein.

Es erhebt ſich von neuem die Frage, worauf die Falſchheit dieſer a. U. zurückzuführen iſt. Die Vertreter des traditionellen Satzes werden wiederum geneigt ſein, die Falſchheit auf die Unrichtigkeit der Subjektsbegriffe zurückzuführen und den Satz der a. U. auf ſolche poſitive a. U. einzuſchränken, bei denen ein richtiger Subjektsbegriff zur Anwendung gelangt.

Dieſe Erklärung iſt bei denjenigen a. U., die einen idealen Sachverhalt entwerfen, nicht ganz unrichtig, doch ungenau. Zunächſt aber enthält ſie das Zugeſtändnis, daß ſich über Evidenz und Nichtevidenz vieler a. U. nichts ausſagen läßt, weil und ſolange als nicht entſchieden iſt, ob die zur Anwendung gelangten Subjektsbegriffe richtig oder unrichtig ſind. Solche einen idealen Gegenſtand meinende Subjektsbegriffe ſind etwa: „Negativer Begriff", „Logiſches Ich". Das a. U. „Das logiſche Ich iſt ein Ich" iſt alſo nichtevident, bevor nicht durch erkenntnistheoretiſche Spekulation feſtgeſtellt iſt, daß der Begriff des „logiſchen Ich" ein richtiger Begriff iſt.

Ob ein Begriff ein richtiger iſt oder ein unrichtiger, kann nur durch die Unterſuchung feſtgeſtellt werden, ob der von dem Begriff gemeinte Gegenſtand ein möglicher Gegenſtand iſt oder ein unmöglicher. Richtige Begriffe ſind, wie ſchon geſagt, ſolche, die einen möglichen Gegenſtand meinen; und unrichtige Begriffe ſind ſolche, die einen unmöglichen Gegenſtand meinen. Die Unrichtigkeit der Begriffe hat alſo ihren Grund in der Unmöglichkeit der gemeinten Gegenſtände. Infolge dieſes Begründungszuſammenhanges iſt es ungenau, die Falſchheit der angeführten a. U. auf die Unrichtigkeit der Subjektsbegriffe zurückzuführen. Man wird die Falſchheit der einen idealen Sachverhalt entwerfenden a. U. auf die Unmöglichkeit der Subjektsgegenſtände zurückführen und den Satz der a. U. mit folgender Einſchränkung formulieren müſſen: „Die poſitiven a. U. ſind evident, wenn evident iſt, daß der Subjektsbegriff einen möglichen Gegenſtand meint.“

Dieſe Formulierung läßt ſich durch folgende Überlegung umgeſtalten. Das Gerichtetſein des einen idealen Gegenſtand meinenden Subjektsbegriffes auf einen möglichen Gegenſtand iſt Vorausſetzung dafür, daß der Subjektsbegriff mit dieſem Gegenſtand übereinſtimmt, denn nur das Mögliche hat ideales Sein. Die Einſchränkung, daß der Subjektsbegriff einen möglichen Gegenſtand meint, trifft alſo ſachlich mit der Einſchränkung zuſammen, daß der Subjektsbegriff mit dem Subjektsgegenſtand übereinſtimmt. Deshalb kann obige Formulierung des Satzes der a. U. in folgende umgeſtaltet werden: „Die poſitiven a. U. ſind evident, wenn die Übereinſtimmung ihres Subjektsbegriffs mit dem Subjektsgegenſtand evident iſt.“

In dieſer Formulierung ſtimmt der Satz wörtlich mit jenem Satz überein, der ſich aus der Unterſuchung derjenigen a. U., die einen Sachverhalt des wirklichen Seins entwerfen, ergeben hat. Es möchte daher ſcheinen, daß in dieſer Formulierung der wahre Satz der a. U. enthalten ſei. Und doch wird bei genauerem Zuſehen deutlich, daß man, um den wahren Satz der a. U. zu erhalten, der erreichten Formulierung eine zweite Einſchränkung hinzufügen muß.

3. Denken wir uns ein Tauſendeck, und nehmen wir an, die Identität dieſes Tauſendeckes mit ſich ſelbſt ſei uns nicht evident. Fällen wir nun über dieſes Tauſendeck das Urteil: „Dieſes Tauſendeck hat Ecken.“ Dieſes Urteil iſt analytiſch, denn der Prädikatsbegriff iſt vollſtändig im Subjektsbegriff enthalten. Ferner iſt in dieſem Urteil die Übereinſtimmung von Subjektsbegriff und Subjektsgegenſtand evident, denn ein Tauſendeck iſt

einſichtigermaßen ein möglicher Gegenſtand. Iſt nun aber auch das Urteil ſelbſt evident? Keineswegs! Solange wir nicht ſicher ſind, daß dieſes Tauſendeck mit ſich ſelbſt identiſch iſt, ſolange können wir auch nicht wiſſen, ob ihm das Verhalten des Eckenhabens zukommt oder ob es in dieſer Hinſicht mit ſich ſelbſt nicht identiſch iſt. Das angeführte Beiſpiel läßt ſich um ungezählte vermehren. Alle zeigen, daß die Evidenz über die Selbſtidentität des Subjektsgegenſtandes notwendige Vorausſetzung iſt für die Evidenz der poſitiven a. U. Dieſe Vorausſetzung muß alſo der bereits ermittelten Vorausſetzung hinzugefügt werden, ſo daß der Satz der a. U. nunmehr folgende Form erhält: „Die poſitiven a. U. ſind evident, wenn 1. die Übereinſtimmung ihres Subjektsbegriffes mit dem Subjektsgegenſtand evident iſt und wenn 2. die Identität des Subjektsgegenſtandes mit ſich ſelbſt evident iſt“ [8].

Dieſe Formulierung, zu der wir durch planmäßige Betrachtung verſchiedener a. U. gelangt ſind, bringt den wahren Satz der a. U. zum Ausdruck, wie durch folgenden Syllogismus bewieſen wird:

Urteile, welche von dem Subjektsgegenſtand das ausſagen, was er einſichtigerweiſe iſt, ſind evident.

Diejenigen poſitiven a. U., bei denen die Übereinſtimmung des Subjektsbegriffes mit dem mit-ſich-ſelbſt-identiſchen Subjektsgegenſtand evident iſt, ſind Urteile, welche von dem Subjektsgegenſtand das ausſagen, was er einſichtigerweiſe iſt.

Diejenigen poſitiven a. U., bei denen die Übereinſtimmung des Subjektsbegriffes mit dem mit-ſich-ſelbſt-identiſchen Subjektsgegenſtand evident iſt, ſind evident.

Ad maiorem: vgl. die Definition von Evidenz: Evidenz iſt die Einſicht in die Übereinſtimmung des entworfenen Sachverhaltes mit dem einſichtigen gegenſtändlichen Sachverhalt.

Ad minorem: Mit der Selbſtidentität des Subjektsgegenſtandes iſt gegeben, daß er das iſt, was er iſt. Und nur das, was er iſt, ſagen von

[8] Mit der Selbſtidentität eines Gegenſtandes iſt a priori gegeben, daß dieſer Gegenſtand auch den übrigen ontologiſchen Sätzen, dem Satz des Widerſpruchs uſw., unterſteht Wenn daher die Identität eines Gegenſtandes evident iſt, iſt zugleich auch das Unterworfenſein dieſes Gegenſtandes unter die übrigen ontologiſchen Geſetzlichkeiten evident. Es iſt infolgedeſſen nicht notwendig, die Evidenz von dem Unterworfenſein unter die übrigen ontologiſchen Geſetzlichkeiten als weitere Bedingungen in den Satz der a. U. aufzunehmen.

ihm die positiven a. U., bei denen die Übereinstimmung von Subjektsbegriff und Subjektsgegenstand evident ist, aus, denn ihre Prädikatsbegriffe sind in den Subjektsbegriffen vollständig enthalten.

4. Die folgenschwere Bedeutung des Satzes der a. U. wird durch folgende Überlegung deutlich. Da nicht alle positiven a. U. evident sind, kann man aus der rein logischen Tatsache, daß bei einem positiven Urteil der Prädikatsbegriff vollständig im Subjektsbegriff enthalten ist, noch keineswegs auf seine Evidenz schließen. Vielmehr ist bei der erkenntnistheoretischen Beurteilung jedes positiven a. U. ein doppelter Rekurs auf die ontologische Sphäre unerläßlich. Man muß zunächst untersuchen, ob der Subjektsbegriff mit dem Subjektsgegenstand übereinstimmt, und sodann ist zu untersuchen, ob der Subjektsgegenstand mit sich selbst identisch ist. Erst wenn diese beiden Bedingungen in positivem Sinn entschieden sind, ist das a. U. evident.

Zwischen den beiden unerläßlichen Voruntersuchungen bei der erkenntnistheoretischen Beurteilung der positiven a. U. besteht kein sachlicher, wohl aber ein bedeutsamer methodischer Unterschied. Ob Subjektsbegriff und Subjektsgegenstand übereinstimmen, muß in jedem einzelnen Fall untersucht werden. Ob dagegen der Subjektsgegenstand mit sich selbst identisch ist, braucht nicht jedesmal untersucht zu werden. Man kann sich in der Entscheidung dieser Frage ganz generell auf den ontologischen Satz der Identität stützen: „Was ist, ist mit sich selbst identisch."

In diesem Satz ist unter Sein sowohl das wirkliche Sein als auch das ideale Sein zu verstehen. Dieser Satz begründet sich nicht selbst; dennoch ist er nicht unbegründet. Seine Begründung findet er in einer tatsächlich bestehenden Gesetzlichkeit des Seins, nämlich in der Tatsache der Selbstidentität alles Seienden. Daß diese Tatsache besteht, ist durch ontologische Wesensschau evident.

Mit Rücksicht auf diese ontologische Tatsache, daß alles Seiende mit sich selbst identisch ist, kann, um die praktische Verwendbarkeit des Satzes der a. U. zu erleichtern, die zweite Bedingung aus ihm ausgelassen und er für die erkenntnistheoretische Praxis so formuliert werden: „Die positiven a. U. sind evident, wenn die Übereinstimmung ihres Subjektsbegriffes mit dem Subjektsgegenstand evident ist."

Doch darf trotz dieser Formulierung nicht vergessen werden, daß bei der Beurteilung jedes positiven a. U. prinzipiell ein doppelter Rekurs auf die ontologische Sphäre notwendig ist.

Dieses Ergebnis könnte zu der Meinung Anlaß geben, es bestünde nun-

mehr kein erkenntnistheoretiſcher Unterſchied zwiſchen dem analytiſchen und dem ſynthetiſchen Urteil. Bisher glaubte man den Unterſchied ſo formulieren zu können, daß man, um die Evidenz ſynthetiſcher Urteile zu erreichen, auf die ontologiſche Sphäre rekurieren müſſe, daß dagegen für die Erlangung der Evidenz poſitiver analytiſcher Urteile dieſer Rekurs nicht notwendig ſei. Dieſe Unterſcheidung iſt falſch, da wir geſehen haben, daß auch bei der erkenntnistheoretiſchen Beurteilung des poſitiven analytiſchen Urteils prinzipiell ein doppelter Rekurs auf die ontologiſche Sphäre unerläßlich iſt. Dennoch liegt ein erkenntnistheoretiſcher Unterſchied zwiſchen analytiſchem und ſynthetiſchem Urteil vor. Synthetiſche Urteile ſind dann evident, wenn die Übereinſtimmung des entworfenen Sachverhaltes mit dem gegenſtändlichen Sachverhalt evident iſt; poſitive analytiſche Urteile dagegen ſind bereits dann evident, wenn die Übereinſtimmung ihres Subjektsbegriffes mit dem Subjektsgegenſtand evident iſt.

D.

An die Stelle des traditionellen Satzes der a. U.: „Alle poſitiven a. U. ſind evident" haben wir — unter Vorausſetzung des ontologiſchen Satzes der Identität — den Satz geſtellt: „Die poſitiven a. U. ſind evident, wenn die Übereinſtimmung ihres Subjektsbegriffes mit dem Subjektsgegenſtand evident iſt." Dieſes Ergebnis iſt von großer Bedeutung für eine Reihe wichtiger Probleme der Philoſophie. Leider können des Raummangels wegen nur einige Konſequenzen in aller Kürze erörtert werden.

1. Der Satz der a. U. fordert die Umwandlung zweier logiſcher Grundſätze.

a) Der logiſche Satz der Identität lautet in der beſten Formulierung, die uns bekannt iſt: „Poſitive Urteile, in denen der Subjektsbegriff mit dem Prädikatsbegriff identiſch iſt, ſind notwendig wahr."[9] Dieſer Satz bedarf einer Einſchränkung. Wie das Beiſpiel „Die rechnenden Pferde ſind rechnende Pferde" zeigt, gibt es auch falſche Identitätsurteile. Man muß alſo, da es ſich bei den Identitätsurteilen nur um einen Grenzfall der poſitiven a. U. handelt, bei dem logiſchen Satz der Identität dieſelbe Einſchränkung anfügen wie bei dem Satz der a. U. — in beiden Fällen unter Vorausſetzung des ontologiſchen Satzes der Identität —: „Poſitive Urteile, in denen der Subjektsbegriff mit dem Prädikatsbegriff identiſch iſt, ſind

[9] Pfänder, Logik, in Jahrbuch für Philoſophie und phänomenologiſche Forſchung, Vierter Band, Halle 1921, S. 329.

notwendig wahr, wenn die Übereinſtimmung ihres Subjektsbegriffes mit dem Subjektsgegenſtand evident iſt."

b) In gleicher Weiſe bedarf der logiſche Satz vom ausgeſchloſſenen Dritten einer Umwandlung. Er lautet in der Formulierung Pfänders: „Falls das eine von zwei einander kontradiktoriſch entgegengeſetzten Urteilen falſch iſt, iſt notwendig das andere wahr." [10] Doch betrachten wir folgendes Beiſpiel: „Die die Erde umkreiſende Sonne umkreiſt die Erde"; „Die die Erde umkreiſende Sonne umkreiſt nicht die Erde". Dieſe Urteile ſind einander kontradiktoriſch entgegengeſetzt; und beide Urteile ſind — da ſie hier in dem Sinne gemeint ſind, daß ſie Sachverhalte des wirklichen Seins entwerfen — falſch. Man muß alſo auch dem logiſchen Satz vom ausgeſchloſſenen Dritten — unter Vorausſetzung des ontologiſchen Satzes der Identität — dieſelbe Einſchränkung anfügen wie dem logiſchen Satz der Identität: „Falls das eine von zwei einander kontradiktoriſch entgegengeſetzten Urteilen falſch iſt, iſt notwendig das andere wahr, wenn die Übereinſtimmung ihres Subjektsbegriffes mit dem Subjektsgegenſtand evident iſt."

c) Der logiſche Satz vom Widerſpruch „Zwei einander widerſprechende Urteile können nicht beide wahr ſein" [11] behält ſeine Gültigkeit.

2. Es iſt ein müßiges Unterfangen, eine axiomatiſche Metaphyſik in der Weiſe aufzubauen, daß man an die Spitze metaphyſiſcher Deduktionen poſitive analytiſche Urteile ſtellt. Wenn Spinoza in der Metaphyſik mit Begriffsanalyſen wie Subſtanz, Attribut, Modus uſw. beginnt, ſo kann er im beſten Fall ein folgerichtig aufgebautes Urteilsſyſtem erzielen, welchem jedoch ſolange keine erkenntnistheoretiſche Bedeutung zukommt, als nicht feſtgeſtellt iſt, daß die als Vorderſätze benützten a. U. auch evident ſind. Evident ſind dieſe a. U. aber erſt dann, wenn einſichtig iſt, daß ihre Subjektsbegriffe mit Subjektsgegenſtänden übereinſtimmen.

3. Ein Schulbeiſpiel für derartige axiomatiſche Metaphyſik iſt der ontologiſche Gottesbeweis. Dieſer Beweis iſt in verſchiedenen Formen durchgeführt worden (Anſelm, Descartes, Leibniz, Kant, Lotze). Das Gemeinſame dieſer Formen beſteht darin, daß vom Begriff „Gott" ausgegangen und durch Analyſe dieſes Begriffes der Begriff „Exiſtenz" ermittelt und ſodann das Urteil aufgeſtellt wird: „Gott exiſtiert." Alle Auseinander-

[10] Pfänder a. a. O. S. 358.
[11] Pfänder a. a. O. S. 343.

ſetzungen mit dem ontologiſchen Gottesbeweis müſſen an dieſem Punkt einſetzen, denn alles andere an ihm iſt ſtützendes Beiwerk.

Ohne weiteres iſt zuzugeben, daß das Urteil „Gott exiſtiert" ein analytiſches Urteil iſt. Der Prädikatsbegriff iſt vollſtändig im Subjektsbegriff enthalten, denn Gott iſt ein Weſen, welches exiſtieren muß, weil bei ihm Daſein und Soſein real identiſch ſind. Wer daher der Meinung iſt, daß alle poſitiven a. U. evident ſind, muß auch vorliegendem a. U. Evidenz und Beweiskraft für das Daſein Gottes zuerkennen.

Die vollſtändige Unzulänglichkeit des ontologiſchen Argumentes wird jedoch deutlich, ſobald man ſich erinnert, daß poſitive a. U. erſt dann evident ſind, wenn die Übereinſtimmung ihres Subjektsbegriffs mit dem Subjektsgegenſtand evident iſt. Wenden wir dieſen Satz auf vorliegenden Fall an, ſo ergibt ſich, daß zunächſt die Übereinſtimmung des Begriffes „Gott" mit dem Gegenſtand des wirklichen Seins „Gott" evident ſein muß und daß dieſe Evidenz die Vorausſetzung iſt für die Evidenz des a. U.: „Gott exiſtiert."

Nun iſt klar, daß das a. U. „Gott exiſtiert" nichts darüber ausſagen kann, ob mit ſeinem Subjektsbegriff ein Subjektsgegenſtand übereinſtimmt oder nicht. Es fehlt alſo dieſem Urteil jede Beweiskraft.

Nur auf apoſterioriſche Weiſe iſt die Exiſtenz Gottes mit Sicherheit erweisbar; und erſt nach Durchführung dieſes Beweiſes iſt das Urteil „Gott exiſtiert" ein evidentes a. U., denn erſt dann iſt evident, daß mit dem Begriff „Gott" der Gegenſtand „Gott" übereinſtimmt.

4. Schließlich ſei noch die bedeutſamſte Konſequenz angeführt, die ſich aus der Umgeſtaltung des Satzes der a. U. ergibt, nämlich die totale Falſchheit des erkenntnistheoretiſchen Rationalismus. Das Weſentliche des erkenntnistheoretiſchen Rationalismus beſteht in der Überzeugung, die Klarheit und Deutlichkeit bzw. die Widerſpruchsloſigkeit der Begriffe ſei das einzige Kriterium aller Wahrheit. Auf dieſer Überzeugung baſiert das rationaliſtiſche Erkenntnisideal, welches iſt analytiſche Welterfaſſung. Durch Vermeidung des Synthetiſchen glauben die Aufklärer aller Zeiten ſich über die Verhältniſſe des Seins ſouverän hinwegſetzen und eine von aller Ontologie losgelöſte Logik aufbauen zu können.

Dieſe Thorie enthält einen fundamentalen Irrtum. Nicht nur alles Synthetiſche, auch alles Analytiſche iſt, ſofern ihm irgendwelche erkenntnistheoretiſche Relevanz zukommen ſoll, durchaus abhängig von der Sphäre des Ontologiſchen. Wir haben erkannt, daß poſitive a. U. erſt dann evident

ſind, wenn die Übereinſtimmung ihres Subjektsbegriffes mit dem mit-ſich-ſelbſt-identiſchen Subjektsgegenſtand evident iſt, und daß infolgedeſſen bei der erkenntnistheoretiſchen Unterſuchung jedes poſitiven a. U. prinzipiell ein doppelter Rekurs auf die ontologiſche Sphäre notwendig iſt. Das rationaliſtiſche Erkenntnisideal einer aprioriſch-analytiſchen Welterfaſſung iſt alſo eine Utopie. Das ſchauende Erfaſſen der Gegenſtände iſt notwendige Vorausſetzung für das denkende Erfaſſen dieſer Gegenſtände. „An der Spitze kann nicht das Denken, ſondern muß das Sein ſtehen, weil ohne Schauen kein Verſtehen von Bedeutungen möglich iſt, und es ohne zugrundeliegendes Sein kein Schauen geben kann, da Bedeutungen keinerlei Beſtehen an ſich ſelbſt haben.“ [12]

[12] Geyſer, Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie, Münſter 1919, S. 387.

ZUM PROBLEM DES REGRESSUS IN INFINITUM

Von Univerſitätsprofeſſor Dr. Hugo Dingler,
München

I.

Joſeph Geyſer hat in ſeiner Schrift „Naturerkenntnis und Kauſalgeſetz“ (Münſter i. W. 1906) in klaſſiſcher Prägnanz das Weſen des unendlichen Regreſſes ausgeſprochen. „Wo finden wir die Gründe, die unſerm Urteil Halt geben? Manchmal liegt der Grund außerhalb des Urteils, das durch ihn begründet wird. Manchmal aber trägt das Urteil ſeinen Grund in ſich ſelbſt, d. h. im innern Verhältnis ſeiner Begriffe. Dann beſitze ich ein ſelbſtverſtändliches Urteil. Gäbe es keine derartigen Urteile, ſo wäre überhaupt kein Urteil begründet. Denn wie wollte ich ein Urteil durch ein anderes begründen, wenn dieſes andere Urteil ſelbſt wieder durch ein noch anderes begründet werden müßte, und ich niemals zu einem durch ſich ſelbſt begründeten Urteil gelangte,“ ſagt er l. c. pag. 88. Und, vielleicht noch ſchärfer (1. c. p. 109): „Der erſte Hebel, der in unſere Poſition Breſche legen ſoll, iſt der Gedanke, zur Erklärung des Bedingten in der Welt ſei die Annahme eines Unbedingten zwar dann erforderlich, wenn die Reihe des Bedingten endlich und begrenzt gedacht werde, dagegen nicht mehr, wenn man ſich entſchließe, mit der Möglichkeit einer unendlichen Reihe des Bedingten Seienden zu rechnen. Soll, ſo frage ich, dieſer Gedanke wirklich überzeugende Kraft beſitzen? Aber dann müßte ich — um die Sache an einem trivialen Beiſpiel zu illuſtrieren, — auch behaupten dürfen, ich könne unſere Eiſenbahnwagen allſobald von der Notwendigkeit der Lokomotive zu ihrer Fortbewegung befreit denken als ich ihre Zahl nicht endlich, ſondern unendlich groß annehme.“

Der ſogenannte „unendliche Regreß“ oder „regressus in infinitum“ iſt eine Schlußform, die immer wieder in philoſophiſchen Unterſuchungen auftritt. Sie iſt ein ſpezieller Fall unbegrenzter Gedankenreihen überhaupt und hat daher viele Eigenſchaften, die dieſer umfaſſenderen Gruppe logiſcher Formen gemeinſam anhaften. Die Funktion des unendlichen Regreſſes im ſpezielleren Sinn iſt die, zu zeigen, daß auf einem beſtimmten Wege eine feſte Begründung für einen Satz nicht zu gewinnen iſt. In den Worten Geyſers haben wir die Formulierung und Begründung dieſer Funktion vor uns.

Das gedankliche Schema des unbegrenzten Regreſſes oder Progreſſes

ſcheint von Anaximander in ſeiner formhaften Bedeutung entdeckt worden zu ſein. Sein Schema läßt ſich nach Art der Mengenlehre charakteriſieren als eine Reihe von Elementen, von denen jedes ein unmittelbar folgendes hat und bei der jeder Abſchnitt eine endliche Reihe iſt. Die bei Heſiod bereits beinah ſchematiſch auftretenden endlichen Kauſalreihen, in denen die aufeinanderfolgenden Elemente durch die Relation der Zeugung verknüpft ſind, könnten der Ausgangspunkt dieſer Gedankenbildung geweſen ſein. Werden dieſe Reihen nicht mehr wie bei Heſiod als Darſtellung hiſtoriſcher Ereigniſſe, ſondern, wie es der Tendenz der joniſchen Naturphiloſophen entſpricht, als konſtitutives Prinzip der Natur betrachtet, und demgemäß nach oben offen gelaſſen, ins Unbeſtimmte hinein, dann haben wir das Schema, das ſich bei Anaximander aus den überlieferten Stellen entnehmen läßt. Es liegt ſchon in dem berühmten Satz: „Denn woraus (den Dingen) die Geburt iſt, dahin geht auch ihr Sterben nach dem Schickſal. Denn ſie zahlen einander . . . nach der Zeit Ordnung." (Diels 2, 9.) Ferner nahm er eine „unendliche Reihe nebeneinander beſtehender und aufeinander folgender . . . Welten" an. (Ueberweg-Prächter I [12] p. 48.)

Bei dem Eleaten Zeno hat ſich das logiſche Schema des unendlichen Progreſſes bereits zu einem formalen Inſtrument von großer Kraft entwickelt, insbeſondere dadurch, daß er ſeine Anwendbarkeit innerhalb des zugänglichen räumlichen Bereiches entdeckt, wo es dann ſpäter zum Infiniteſimalen und zum Stetigkeitsbegriffe führt. So ſagt er (Diels B. 3., nach Simplikios): „Denn zwiſchen den einzelnen Dingen liegen ſtets andere und zwiſchen jenen wieder andere." Da das Zwiſchenliegende auch wieder „Dinge" ſein ſollen, ſo iſt auf dieſe der gleiche Gedanke wieder anwendbar. Jede Anwendung des Gedankens führt auf eine Konſtellation, welche der in dem Satze enthaltenen Ausgangskonſtellation wiederum begrifflich entſpricht, wodurch das Verfahren auch auf ſie anwendbar iſt — ohne Ende.

Wir haben einen unbegrenzt iterierbaren Denkvorgang vor uns, in dem auf die durch den Gedanken feſtgeſtellten neuen Dinge, weil ſie genau denen der Ausgangskonſtellation entſprechen, der Denkvorgang ſogleich wieder anwendbar iſt. Wir wollen dieſen iterierbaren Denkvorgang als den *erzeugenden* Denkvorgang der unbegrenzten Reihe bezeichnen. Um die Unbegrenztheit der Reihe feſtzuſtellen, bedarf es innerhalb dieſer Überlegung nicht der wirklichen fortgeſetzten Ausführung der Iteration, ſondern dieſe Unbegrenztheit iſt an dem erzeugenden Denkvorgang (der Erzeugungsvorſchrift) unmittelbar feſtſtellbar. Es genügt dazu die Feſtſtellung, daß nach

Anwendung der Erzeugungsvorſchrift auf eine ſinngemäße Ausgangskonſtellation eine ſolche Konſtellation auftritt, die in Bezug auf die in der Erzeugungsvorſchrift beanſpruchten Eigenſchaften von der gleichen Art iſt wie die Ausgangskonſtellation. Damit iſt geſagt, daß in jedem Stadium der Anwendung die Erzeugungsvorſchrift formal ſtets noch einen Schritt weiter anwendbar iſt. Die Reihe der ſo möglichen Einzelſchritte hat alſo niemals ein letztes Element, ſie iſt ohne eine Grenze, unbegrenzt. Indem aber die Unbegrenztheit direkt an der Erzeugungsregel ſelbſt, alſo *im Endlichen*, konkret feſtſtellbar iſt, iſt das Unendliche damit in den Bereich der unmittelbaren logiſch exakten Handhabung gerückt. Es iſt das potentielle Unendlich des Ariſtoteles.

Aber Zeno bedient ſich auch bereits des unendlichen Regreſſes im eigentlichen Sinne mit dem Ziele, einen Gedanken als unbegründbar und damit als ſtets unbegründet und zugleich als unbrauchbar nachzuweiſen. Wenn alles Seiende in einem Raume wäre (und der Raum ſelbſt ein Seiendes iſt), ſo müßte offenbar ein Raum dieſes Raumes beſtehen, ſo argumentiert er. Wir erhalten auch hier wieder eine unbegrenzte Iterierbarkeit dieſes Gedankens, wenn eben der Raum ſelbſt als ein Seiendes aufgefaßt wird und die Prämiſſe zurecht beſteht. Dann nämlich muß für den Raum ſelbſt der Satz wiederum gelten und ſo fort in inf. Ariſtoteles verſucht (Phyſik IV. 3) dieſe Aporie dadurch zu löſen, daß er verſchiedene Arten des „in einem Raume Seins" unterſcheidet. Dadurch wird die für den unendlichen Regreß nach jedem Schritte weſensnotwendige genaue Wiederherſtellung der Ausgangsſituation unterbrochen und der Regreß unterbunden.

Ein anderes klaſſiſches Beiſpiel des Regreſſes in infinitum iſt folgendes. Ariſtoteles ſagt (Met. 1006a): „Denn es iſt ganz unmöglich, daß es für alles ohne Ausnahme einen Beweis gibt; denn es ginge ins Unendliche, ſo daß auch ſo kein Beweis zuſtande käme." Und in näheren Ausführungen (An. post. I. 3.): „Die, welche das Wiſſen überhaupt beſtreiten, behaupten, daß man dabei in das Endloſe gerate, da man das Folgende durch das Frühere nicht wiſſen könne, wenn es kein Erſtes gäbe. In dieſem Punkte haben ſie recht, denn man kann das Endloſe nicht bis zum Ende durchgehen."

Hier haben wir die widerlegende Funktion des unendlichen Regreſſes implicit vor uns. Der Sinn iſt: Wenn für alles ohne Ausnahme ein Beweis vorhanden ſein müßte, dann müßte auch für die Prämiſſen dieſer Beweiſe ein Beweis da ſein, für dieſe gälte das Gleiche und ſo in inf. Nur dann aber wäre eine vollſtändiger und endgültiger Beweis für eine Ausſage geliefert,

wenn dieſer in ſeinen allerletzten Wurzeln auf Prämiſſen beruhen würde, die ſelbſt eines Beweiſes nicht mehr bedürften, die alſo auf eine andere Weiſe, als es der Beweis iſt, ihre Geltung und Sicherheit gewährleiſtet erhalten. Andernfalls würde dieſer Beweis in ſeinen Wurzeln immer noch Unbewieſenes enthalten, wäre alſo kein endgültiger Beweis. Soll es alſo endgültige Beweiſe geben, ſo kann nicht „alles ohne Ausnahme" eines Beweiſes bedürftig ſein, es muß außer dem Beweiſe noch andere Mittel zur Sicherung der Geltung gewiſſer Sätze geben.

II.

Der unendliche Regreß iſt gelegentlich auch benutzt worden, um beſtimmte Wahrheitskriterien als unbrauchbar nachzuweiſen. So bedient ſich L. Nelſon („Über das ſogenannte Erkenntnisproblem", Göttingen 1908, p. 77) dieſes Verfahrens bezüglich eines pragmatiſchen Wahrheitskriteriums. Tritt dieſes in der Geſtalt auf „Wahrheit iſt Denknützlichkeit" und wird außerdem von dem Wahrheitskriterium verlangt, daß es ſelbſt eine ontologiſche Ausſage darſtelle, ein Urteil alſo, das ſelbſt dem als allgemein angenommenen Wahrheitskriterium unterliegt, dann muß dieſer Satz auf ſich ſelbſt angewendet werden. Durch dieſe Iteration kommt ein Satz zuſtande, daß es denknützlich ſei, Wahrheit ſei Denknützlichkeit. Da dieſes wieder ein Urteil ſein ſoll, ſo kann der Satz iteriert werden und ſo in inf.

Damit zeigt ſich, daß unter den hier vorliegenden Prämiſſen dieſes Wahrheitskriterium unbrauchbar iſt, denn Wahrheit könnte ſo niemals wirklich feſtgeſtellt werden. Dieſer Nachweis richtet ſich jedoch vom logiſchen Geſichtspunkte aus nicht gegen das Wahrheitskriterium allein, ſondern zunächſt gegen die Geſamtheit der Prämiſſen ebenfalls, unter denen dieſe Ableitung erfolgt iſt. Es empfiehlt ſich daher, dieſe geſondert herauszuſtellen.

a) Zunächſt iſt implicit vorausgeſetzt, daß es nur *eine* Art von Wahrheit gebe, eben die, welche durch das Kriterium charakteriſiert iſt.

b) Im Beſonderen aber iſt in dieſer Hinſicht vorausgeſetzt, daß das Kriterium der gleichen Art von Wahrheit unterſtehe, die es ſelbſt ausſagt.

c) Dies wiederum bedingt die noch umfaſſendere Vorausſetzung, daß das Kriterium überhaupt ſo beſchaffen ſei, daß ſein Inhalt unter dem Geſichtspunkt einer ontologiſchen Wahrheit betrachtet werden könne (daß es alſo z. B. nicht eine reine Nominaldefinition oder eine Feſtſetzung ſei).

Iſt b oder c nicht erfüllt, dann iſt der unendliche Regreß ausgeſchloſſen,

a genügt allein hierzu noch nicht. Iſt c nicht erfüllt, dann ſind es auch a und b nicht. Iſt b nicht erfüllt, dann iſt es auch a nicht.

Sind dieſe drei Vorausſetzungen erfüllt oder wenigſtens b und c, dann gilt die Abweiſung des obigen Wahrheitskriteriums für jedes Kriterium der Form: „Wahrheit iſt X-Eigenſchaft eines Satzes."

Faſſen wir demgegenüber den Fall ins Auge, wo ein Wahrheitskriterium als Definition auftritt. In dieſem Falle muß ebenfalls ein pſychologiſcher Feſtſtellungsprozeß exiſtieren, der zu einer Ausſage führt. Das Reſultat dieſes Prozeſſes nenne ich dann „wahr".

Auch das obige Kriterium könnte ſo aufgefaßt werden. Wenn die Feſtſtellung der Denknützlichkeit eines Satzes ein klar definierbares Verfahren wäre (wovon ſie zunächſt weit entfernt iſt), könnten ſo gewonnene Sätze durch Nominaldefinition als „wahr" bezeichnet werden — wenn nicht jede Beziehung dieſes Kriteriums zur Wirklichkeit fehlen würde. Eine ſolche aber iſt bei dem traditionellen Wahrheitsbegriff ſtets mit intendiert.

Hierin alſo dürfte die eigentliche Schwierigkeit dieſes pragmatiſtiſchen Wahrheitskriteriums liegen.

Fragen wir noch, ob etwa ein als Definition gefaßtes Wahrheitskriterium iteriert werden kann. Wir betrachten alſo den Satz: „Es iſt Definition, daß Wahrheit = X iſt." Dieſer Satz iſt nicht ſelbſt eine Definition, ſondern die Konſtatierung einer von mir ausgeübten Tätigkeit. Er ſagt: „Ich definiere, daß Wahrheit = X iſt." Ich könnte dieſen Satz zwar rein formal iterieren, aber ſchon der nächſte Schritt der Iterierung würde einen inhaltlich falſchen Satz ergeben. Daraus zeigt ſich, daß dieſer Satz ſelbſt „wahr" ſein muß, d. h. für ſeine Geltung eines Wahrheitskriteriums bedarf. Abgeſehen davon, daß die Geltung dieſes Satzes davon abhängt, ob das Wollen, das zu dieſer Definition führt, ein „richtiges" iſt (was die Vollziehung eines Werturteils in ſich ſchließen würde, worauf wir hier nicht näher eingehen können), kommt hier noch das Wahrheitskriterium hinzu, welches konſtatiert, ob ich „wirklich" die in dem Satze ausgeſagte Tätigkeit des Definierens ausübe. Dies aber gelingt mir durch die unmittelbar gegebene Fähigkeit des Vergleichs zwiſchen meiner realen Tätigkeit und dem gemeinten Satzinhalt. Es iſt alſo hier die „adaequatio rei et intellectus" das benutzte Wahrheitskriterium. Dieſes letztere Kriterium führt die Heranziehung des Verhältniſſes zum Realen unmittelbar mit ſich.

Nun tritt aber hier offenbar auch die obige Bedingung a in Kraft. Es kann nämlich nicht alle Wahrheit, d. h. jeder mit Anſpruch auf ontologiſche

Geltung ausgeſprochene Satz Definition ſein. Da Definition eine Willenshandlung iſt, ſo wäre damit geſagt, daß alle Ausſagen in ihrer Geltung dem Willen unterworfen wären, es gäbe alſo überhaupt keine von unſerem Willen unabhängige Wahrheit und der alte Wahrheitsbegriff wäre überhaupt gefallen. Nichts von ſich aus Sicheres ließe ſich ausſagen. Die Folge wäre ein vollkommener Wahrheitsrelativismus.

So müßte alſo in dieſem Falle, wenn auch *einige* Wahrheiten Definitionen wären, d. h. Sätze, die gelegentlich als ontologiſche Wahrheiten aufgefaßt wurden, auf Definitionen zurückgeführt werden könnten, es allermindeſtens eine Wahrheit geben, welche nicht auf Definition zurückgeführt werden kann. Es wäre alſo wiederum der Fall eingetreten, daß nicht alle Wahrheit von der gleichen Art wäre.

Betrachten wir nochmals die Wahrheitsdefinition der „adaequatio rei et intellectus". Zunächſt ſagt ſie nicht, wie die obige „Wahrheit iſt Definition" eine Implikation aus (jede Wahrheit einer beſtimmten Art wäre danach Definition, aber nicht umgekehrt), ſondern ſie ſagt eine umkehrbare Implikation, eine Identität aus. Wenigſtens iſt dies die Abſicht, die Sprache unterſcheidet ja dieſe beiden Fälle im einfachen Ausdruck nicht. Dann aber kann dieſes Kriterium auch als echte Definition aufgefaßt werden. Jedenfalls will das geſagt werden, daß jede ſolche adaequatio eine Wahrheit darſtellt. Es könnte aber vielleicht auch noch andere Arten von Wahrheit geben. In dieſem Falle iſt es alſo keineswegs ausgemacht, daß diejenige Art von Wahrheit, die dem Satze: „Alle ſolche adaequatio iſt Wahrheit" zukommt, ebenfalls eine adaequatio iſt. Schon wenn der Satz als eine Nominaldefinition aufgefaßt wird, iſt dies verſchieden. In dieſem Falle fällt aber ſofort die Iterierbarkeit weg und das Wahrheitskriterium wird anwendbar.

So ſehen wir, daß Wahrheitskriterien zum mindeſten dann nicht zu einer unbegrenzten Iteration führen, und damit ſchon deshalb zur Unverwendbarkeit verurteilt ſind, wenn ſie ſelbſt auf eine andere Art „wahr" ſind (oder „gelten"), als ſie ſie ſelbſt enthalten.

In der Tat iſt die adaequatio das Wahrheitskriterium für alles phänomenal Gegebene. Die Feſtſtellung der Übereinſtimmung zwiſchen dem Gegebenen und ſeiner ſprachlichen oder vorſtellungsmäßigen Wiedergabe iſt eine unmittelbare Fähigkeit, die wir beſitzen, und die ein Teilgebiet der allgemeinen unmittelbaren Fähigkeit der Vergleichsausführung iſt. Dieſe Fähigkeit iſt eine unmittelbar gegebene, bei jedem erkenntnistheoretiſchen

Verhalten ſchon praktiſch vorausgeſetzte und ſtets von Anfang und vor jeder weiteren geiſtigen Verarbeitung ſchon angewendete Fähigkeit, die ſomit praktiſch angewendet werden muß, ohne irgendwie auf anderes zurückgeführt werden zu können. Durch ſie iſt die adaequatio direkt als Handlung ausführbar und damit dieſe Art von Wahrheit gewinnbar.

Die Problematik in der Anwendung dieſes Wahrheitskriteriums beginnt dort, wo es ſich darum handelt, was alles in der „res" enthalten iſt, und was nur vermeintlich darin enthalten iſt, alſo auch nicht mit vollem Rechte der res zugeſchrieben und was vielleicht ſogar, ohne das Phänomenale zu ändern, ſelbſt geändert werden könnte. Doch dieſe Frage hat uns hier weniger zu beſchäftigen.

Auch iſt in dieſem Kriterium nichts über die Provenienz der „Eigenſchaften" der res enthalten, deren adaequatio mit dem intellectus die Wahrheit ergibt. In dem Wortlaute des Kriteriums ſind die beiden Pole res und intellectus völlig koordiniert und gleichberechtigt. So ergeben ſich hier zwei verſchiedene Möglichkeiten: a) die adaequatio beſteht darin, daß der intellectus der res angepaßt wird (mehr realiſtiſche Art der Anwendung des Kriteriums), b) die adaequatio beſteht darin, daß die res dem intellectus angepaßt wird (mehr idealiſtiſche Art der Anwendung des Kriteriums). Auf welche Weiſe dies etwa hier geſchehen könnte, bleibe hier offen.

Wenn alſo auch meiſt die Auffaſſungsart a des Kriteriums allein in Betracht gezogen wurde, ſo iſt doch die Auffaſſungsart b ebenfalls gleichberechtigt in dem formalen Wortlaut enthalten.

Da nun in jedem konkreten Einzelfalle der Betrachtung nur eine Art der Auffaſſungsweiſe angewandt werden kann, ſo zeigt ſich die Möglichkeit des Vorhandenſeins zweier getrennter Gebiete, in denen die beiden Auffaſſungsarten ihre Rolle ſpielen. Jedenfalls gilt die Art a für den ganzen Bereich des hic et nunc, der, wie man ſie (ohne erkenntnistheoretiſche Präjudiz) nennen könnte: phänomenologiſchen Urteile. Von der Art b jedoch glaube ich gezeigt zu haben, daß ſie in dem ganzen Bereiche der ſynthetiſch-exakten Wiſſenſchaften (Geometrie und Mechanik im weiteſten Sinn), ſoweit ſie eben bereits ſynthetiſch ſind, die entſcheidende iſt [1].

Schwieriger eben wird die Frage nach dem Wahrheitskriterium für Ausſagen über nicht rein Phänomenales, für ſolches alſo, wo die Ausſage über das hic et nunc hinausreicht in das Nicht-(wenigſtens nicht hic et nunc)-

[1] „Das Experiment, ſein Weſen und ſeine Geſchichte." München 1928

gegebene. Hier verſagt natürlich die adaequatio, da die res nicht unmittelbar gegeben vorliegt, und überhaupt der Ausdruck res nicht ohne weiteres ſinnvoll benutzt werden kann. Hier ragt u. a. das Univerſalienproblem herein [2].

Wollte man für diejenigen Ausſagen, welche in letzter Linie auf willensmäßigen geiſtigen Maßnahmen (Definitionen, Feſtſetzungen, praktiſchen Vorkehrungen) beruhen, auch den Wahrheitsbegriff anwenden (was der gewohnten Begriffsfaſſung nicht entſprechen würde), ſo wäre dies ein Wahrheitsbegriff, der auf dem Umſtand fußt, daß ich durch mein Erinnerungsvermögen an von mir ſelbſt willensmäßig getroffene Feſtſetzungen in der Lage bin, dieſe dauernd feſtzuhalten und ſo deren dauernde Durchführung zu garantieren. Die auf dieſe Weiſe gewonnene Sicherheit einer ausnahmsloſen Anwendung ſolcher Feſtſetzungen gibt dann die Möglichkeit, von dieſen ihre ausnahmsloſe Durchführung auszuſagen, was man dann übertragen auch als „dauernde Geltung" bezeichnen kann.

Letzten Endes liegt hier ein durch geeignete äußere praktiſche Hilfsmaßnahme (Aufſchreibungen uſw.) unterſtütztes Vertrauen in die Konſtanz meiner Erinnerung (Erinnerungsvertrauen) vor, in Verbindung mit dem Feſthalten eines oberſten Willenszieles, aus dem dieſe einzelnen Willensmaßnahmen als Ableitungen desſelben ihren letzten Urſprung nehmen. Der hinter dieſen Maßnahmen ſtehende Wille aber iſt ſeiner ſelbſt gewiß, er vermag ſich unmittelbar ſelbſt zu erfaſſen in einem elementaren Akt, der mit unmittelbarer Evidenz erfüllt iſt.

III.

Analyſieren wir die Vorgänge, wie ſie ſich bei allen ſolchen unbegrenzten Reihenbildungen abſpielen.

Wir wollen von dem Satze ausgehen, daß wir ſtets nur endlich viele einzelne Handlungen in einem beſtimmten (alſo endlichen) Zeitraume ausgeübt haben können. Ich habe dieſen fundamentalen Satz [3] auf ſeine eigentlichen Grundlagen zurückzuführen und als aus einer Identität fließend nachzuweiſen verſucht (aus letzterem Umſtande entſpringt auch ſeine apodiktiſche Gültigkeit). Es können alſo niemals alle Schritte einer ſolchen

[2] Siehe die Behandlung in J. Geyſer, „Einige Hauptprobleme der Metaphyſik." Freiburg i. Br., 1923, Kap. 5.

[3] „Metaphyſik als Wiſſenſchaft vom Letzten." München 1929. p. 213.

unbegrenzten Reihe wirklich ausgeführt ſein. Daraus ergibt ſich, wie ſchon oben, daß von einer unbegrenzten Reihe (inſoferne ſie überhaupt begonnen wurde) immer nur ein endlicher Anfang, wenn auch nur in der Vorſtellung, „realiſiert" ſein kann. Wie aber ſteht es nun mit den übrigen Elementen? Dieſe ſind hinſichtlich ihrer realen Exiſtenz vorerſt nur „möglich". Dies führt uns darauf, hier etwas näher zuzuſehen.

Die wirkliche Herſtellung, Realiſierung eines Elementes der Reihe, iſt vom allgemeinſten Geſichtspunkte aus eine „Handlung", und zwar eine bewußte, d. h. zielgerichtete Handlung. Jede ſolcher Handlungen bedarf eines geſonderten Willensaktes zu ihrer Ausführung. Ein geſonderter Willensakt werde allgemein als „Einzelakt" bezeichnet.

Es kann nun der Fall ſein, daß von einem zukünftigen Einzelakt nichts weiter bekannt iſt, als daß er eben ein Einzelakt iſt. Dies wäre der allgemeinſte Fall. Dann würde irgendeine, in einem Einzelakt ausgeführte Handlung ein Element meiner Reihe bedeuten. Nun, mein ganzes bewußtes Willensleben iſt von dieſem Geſichtspunkte aus eine von mir hergeſtellte Reihe dieſer Art. Ich habe l. c. gezeigt, wie hier der Satz von der Einheit des Bewußtſeins hineinſpielt inſofern, als verſchiedene Einzelakte ſtets zeitlich hintereinander geordnet ſein müſſen. Ich kann mir nun die Vorſtellung bilden, daß ich nach jedem ſchon ausgeführten Einzelakt einen weiteren ausführe. Dies iſt eine „Handlungsanweiſung", welche ſo beſchaffen iſt, daß ſie keine Grenze der Aktausführungen enthält. Sie iſt ſo beſchaffen, daß die Ausgangsſituation nach jedem neuen Einzelakt ſo reproduziert iſt, daß die Anweiſung von neuem ſinnvoll angewendet werden kann.

Wir wollen dieſer gedachten Reihe, deren Elemente in der hier gedachten Form kein anderes Kennzeichen beſitzen, als daß ſie eben Einzelakte ſind, ihrer Wichtigkeit für die folgenden Betrachtungen halber einen beſonderen Namen geben und ſie als „Reihe der Einzelakte" (R. d. E.) bezeichnen.

Wie weit kann man nun in dieſer Handlungsreihe vorausdenken? Ich kann auf zwei verſchiedene charakteriſtiſche Weiſen dieſe Frage erfaſſen.

a) Ich kann entweder *in meiner Vorſtellung* die einzelnen Einzelakte, wie ich ſie der Reihe nach ausführen will, ſchrittweiſe ausführen vom erſten ab. Um die Vorſtellungen zu präziſieren, wollen wir unter unſerer R. d. E. lauter „äußere", alſo etwa *manuelle* Einzelakte verſtehen. Dann haben wir die Möglichkeit, dazwiſchen Denkakte auszuführen, ohne daß

dieſe letzteren ſelbſt unſerer R. d. E. angehören. Sonſt würde jeder Überlegungsakt ſelbſt ſchon wieder den realiſierenden Teil der R. d. E. vermehren, und dieſe Vermehrung wäre unüberſichtlich.

Ich kann mir alſo die Ausführungen des von jetzt ab nächſten Einzelaktes vorſtellen, wobei dieſe Vorſtellung lediglich den auslöſenden Willensentſchluß zur Ausführung des Einzelaktes in Berückſichtigung zieht, ohne dieſen auf irgendeine nähere Weiſe ſonſt zu beſtimmen. Habe ich mir dieſen vorgeſtellt, ſo kann ich dazu ſchreiten, mir jetzt den darauf zunächſt folgenden vorzuſtellen. Dieſen Prozeß kann ich nur ganz wenige Schritte weiterführen, ſo lange nämlich, als ich eine unmittelbare Anſchauung einer Anzahl in eine Reihe geordneter unterſchiedsloſer Gegenſtände feſtzuhalten vermag; dieſe Fähigkeit endet bei manchen Perſonen ſchon bei vier oder fünf Gegenſtänden, andere vermögen einige Schritte darüber hinauszugehen. Wird der Verſuch über dieſe Grenze fortzuſetzen unternommen, ſo verſchwimmen alsbald die verſchiedenen Einzelakte in ihrer vorgeſtellten Individualität, die ja nur durch ihre Stellung innerhalb der Reihe gegeben iſt, ſie können in ihrer Einzelheit nicht mehr feſt- und auseinandergehalten werden.

b) Man kann andererſeits auf den die R. d. E. definierenden Satz: „Es iſt vom nächſten Einzelakte ab zu jedem ſchon realiſierten ein unmittelbar darauf folgender Einzelakt auszuführen," der, wie wir ſahen, eine Handlungsanweiſung darſtellt, reflektieren. Soll dieſe Reflektion eine ſtichhaltige, d. h. beweisbar „richtige" ſein, ſo kann ſie nur darin beſtehen, daß aus dieſer Definition irgendwie legitimierte Schlüſſe gezogen werden, die ſich dabei alſo irgendwelcher berechtigter logiſcher Schlußformen oder kategorialer Umformungen bedienen müſſen. Nur ſo weit ſie ſich ſolcher bedient, iſt dieſe Reflexion berechtigt. So kann man z. B. durch gewiſſe kategoriale Umformungen zeigen, daß in der obigen Definition nichts enthalten iſt, was die Fortſetzung der darin angewieſenen Handlungsreihe zu einem Ende führen würde, und man kann dies dann ſo ausſprechen, daß die durch dieſe Handlungsanweiſung definierte R. d. E. eine unbegrenzte ſei.

Es iſt nun von fundamentaler Wichtigkeit und führt zu weiterer Klärung, wenn wir dem Vorſtehenden noch folgendes anfügen. Man könnte meinen, daß es gelingen könne, die einzelnen Schritte der R. d. E., wie ſie unter a behandelt wurden, dadurch in der Vorſtellung auseinanderzuhalten und damit weiterzuführen, daß man ſie auf irgendeine Weiſe „numeriert". Dieſe Numerierung würde darin beſtehen, daß man den einzelnen vorge-

ſtellten Einzelakten der Reihe nach die Elemente einer Reihe von Marken oder Zeichen (die als Wortvorſtellung oder Zeichenvorſtellung aus einem im Gedächtnis bewahrten Vorrat von ſolchen zu entnehmen wären) eindeutig zuordnet.

Aber es iſt klar, daß man damit den einzelnen Elementen der R. d. E. ein neues Unterſcheidungsmerkmal beilegt, wodurch man aus der Definition der R. d. E. vollkommen heraustritt. Für unſere prinzipielle Betrachtung handelt es ſich aber gerade darum, was bezüglich der R. d. E. *an ſich betrachtet* zu gewinnen iſt. Dies aber iſt ausſchließlich das unter a und b dargelegte.

Die nächſte Erweiterung unſerer Betrachtung geht dahin, daß wir den Einzelakten der R. d. E. nun noch beſondere unterſcheidende Merkmale geben, ſo daß ihre Ununterſcheidbarkeit aufgehoben wird.

Dieſe Beilegung unterſcheidender Merkmale ſoll dadurch geſchehen, daß wir *die Handlungen*, von denen in der R. d. E. lediglich in der Weiſe die Rede war, daß es „Handlungen überhaupt" ſeien, *näher beſtimmen*. Hierzu iſt einiges zu bemerken. Setze ich z. B. feſt, daß die Handlungen ſtets ſolche ſeien, die mit der Hand ausgeführt werden, ſo iſt zwar der Bereich der Handlungen eingeſchränkt, aber es ſind noch keine unterſcheidenden Merkmale für die Elemente der Reihe feſtgelegt, es könnte auch ſtets die gleiche Hand-Handlung ſein.

Nun könnte man dieſer ſehr inhaltsarmen Art der Beſtimmung gegenüber an das entgegengeſetzte Extrem denken und für jeden Schritt der R. d. E. eine bis in feine Details vorgeſchriebene verſchiedene Handlung feſtlegen. Vollſtändigkeit in der Feſtlegung der Umſtände iſt ja ausgeſchloſſen. Man würde dann, da ja zunächſt als Geſamtheit der Umſtände einer Handlung die geſamte Weltkonſtellation des Augenblickes in Betracht käme, für jede dieſer Handlungen, um ſie zu realiſieren, eine genau vorgeſchriebene Umgebung benötigen, was ſehr umſtändlich wäre. Zum mindeſten werden wir praktiſch eine ſtets leicht zu beſchaffende Art der Umgebung, d. h. der näheren Umſtände dieſer Handlungen wählen, die von den ſonſtigen Umſtänden weitgehend unabhängig iſt. Wir bedenken, daß es alſo unſer Ziel ſein muß, eine Gruppe von Handlungen feſtzulegen, welche ſich zwar möglichſt deutlich von anderen Handlungen abſondern, unter ſich aber eine möglichſt einheitliche Beſchaffenheit beſitzen, ſich ſtets leicht ausführen laſſen und zugleich die Möglichkeit bieten, ſich untereinander einfach unterſcheiden zu laſſen.

Handlungen ſolcher Art haben ſich nun im Laufe der Geſchichte in denkbar vollkommen dieſen Zwecken angepaßter Art entwickelt in der „Herſtellung von Schreibzeichen". Dieſe Schreibhandlungen beſtehen im weiteſten Sinne darin, daß wir auf irgendeine ziemlich einheitlich gefärbte Fläche mit der freien oder mit der durch irgendein Inſtrument bewaffneten Hand es bewirken, daß deutlich ſichtbare Unterſchiede auf der vorher gleichförmig ausſehenden Fläche entſtehen, die wir praktiſch meiſt von linienhafter Art wählen, die aber auch flächenhaft ſein können. Solche künſtliche Unterſchiedserzeugungen auf ſonſt gleichförmigen Flächen wollen wir „Schreibfiguren" nennen. Wir beſitzen nach einiger Übung die uns von der Natur ermöglichte Fähigkeit ſolche Schreibfiguren einfacher Art immer wieder bei geeigneter Umgebung neu zu erzeugen, ſie als gleich oder verſchieden zu erkennen, ſie uns ihrer Geſtalt nach zu merken und ſie nach dem Muſter einer gemerkten Figur ſtets wieder ſo herzuſtellen, daß wir ſelbſt und andere ſie ihrer Geſtalt nach wiedererkennen und von anderen unterſcheiden. Unſere kulturelle Situation liefert ſtets mit Leichtigkeit diejenigen Umgebungsbedingungen, welche die Wiederausführung dieſer Handlungen der Herſtellung von Schreibfiguren ermöglichen. Damit beſitzen wir alſo ein Gebiet von Handlungen, welches unſeren Forderungen auf beſte Weiſe entſpricht. An dieſem Gebiete als Beiſpiel können wir alſo unſere weiteren Überlegungen mit Vorteil durchführen.

Dieſe Schreibhandlungen machen es beſonders gut möglich, einige weitere Forderungen zu erfüllen. Es iſt nämlich für die Betrachtung unſerer Reihen dauernd nötig, von *zukünftigen* Handlungen zu ſprechen, von bewußt geplanten Handlungen, insbeſondere von genau geplanten, in weitgehendem Maße alſo *beſtimmten* zukünftigen Handlungen zu reden. Da reale Handlungen immer geeignete Vorbedingungen zu ihrer Ausführung vorausſetzen, ſo ſind aus den oben angeführten Gründen Schreibhandlungen hierzu beſonders geeignet.

Natürlich würden ſich unſere Überlegungen ganz ebenſo an Denk- oder Vorſtellungshandlungen durchführen laſſen. Aber die Schreibhandlungen haben den Vorzug, daß ihre Reſultate während unſerer Deduktionen von ſelbſt erhalten bleiben, ſo daß wir unſere Überlegungen nicht dauernd mit Einſchränkungen zu belaſten brauchen, welche die Unſicherheit unſeres Erinnerungsvermögens nötig macht.

In den Schreibhandlungen haben wir ein Gebiet des Handelns vor uns, worin wir, ohne dauernd auf die Möglichkeit der Ausführung reflektieren

zu müſſen, *in beliebig weite Zukunft hinein Handlungen planen und genau voraus beſtimmen können.*

Wenden wir uns jetzt unſerem Hauptgedankengang wieder zu.

Wir wollen jetzt im Gegenſatz zur R. d. E., deren einzelne Elemente an ſich kein Unterſcheidungsmerkmal aufweiſen, Reihen von Handlungen betrachten, bei denen jedes Element von jedem anderen durch beſtimmte Unterſcheidungsmerkmale unterſchieden iſt. Eine ſolche Reihe ſei eine *V-Reihe* genannt.

Für den einfachſten Fall ſolcher Betrachtung würde es alſo genügen, wenn jedes Element einer V-Reihe ein einziges Merkmal aufwieſe, welches kein anderes Element der Reihe hat, durch das alſo ſeine relative Individualität innerhalb dieſer Reihe charakteriſiert wäre.

Die Beſtimmung ſolcher V-Reihen kann nun auf zwei prinzipiell verſchiedene Arten geſchehen.

a) Es wird das charakteriſierende Unterſcheidungsmerkmal jedes neuen Gliedes erſt dann gewählt, wenn das Glied wirklich zur vorſtellungsmäßigen Herſtellung, zur Planung kommt. Keine Beſtimmung eines Gliedes der Reihe iſt alſo durch die Beſtimmung früherer Glieder der Reihe ſchon feſtgelegt, dieſe Beſtimmungen ſind „unabhängig" voneinander. Eine ſolche V-Reihe könnte z. B. beginnen mit:

K, ?, +, 2, ", Ω.

Über die weiteren Glieder iſt nichts beſtimmt, als daß ſie Schreibzeichen ſein ſollen. Die weiteren Glieder ſind alſo nicht individuell beſtimmt. Für dieſe gilt alſo das, was oben von der R. d. E. geſagt wurde, ſie können nicht auseinandergehalten, nicht unterſchieden werden. Eine Reihe ſolcher Art ſoll eine „Wahlreihe" heißen.

b) Die Unterſcheidungsmerkmale der Elemente der Reihe werden nicht erſt bei der Herſtellung jedes einzelnen Elementes gewählt, ſondern werden von vorneherein, vor Aufſtellung der Reihe, feſtgelegt. Wir nennen dieſe Feſtlegung die „Herſtellungsregel der Reihenelemente".

Die Herſtellungsregel muß geeignet ſein, für eine unbegrenzte Reihe von Elementen jeweils verſchiedene Unterſcheidungsmerkmale zu liefern. Die Regel ſelbſt aber muß *in endlich vielen Worten und Zeichen vollſtändig ausſprechbar ſein*, weil ſie ſonſt nie fertig vorliegen könnte. Daraus ergibt ſich, daß ſie in einer Anweiſung beſtehen muß, um mindeſtens zu jedem ſchon hergeſtellten Element der Reihe ein von allen ſchon hergeſtellten verſchiedenes Element herzuſtellen. Da ſie wegen ihrer Endlichkeit nicht

für jedes Element eine geſonderte Herſtellungsanweiſung enthalten kann, muß ſie ſich des Mittels bedienen, anzugeben, wie aus einem oder mehreren ſchon gewonnenen jeweils ein neues Element gewonnen werden kann, und dies in einer Faſſung, daß die gleiche Regel unbegrenzt weiter anwendbar iſt, wie dies eben das Weſen des regressus in infinitum ausmacht.

Ein ſehr einfaches Beiſpiel bildet die Reihe:

I, II, III, IIII, . . .

mit der Regel, daß ein Element entſteht, indem dem vorhergehenden noch ein Strich angefügt wird, ausgehend von einem erſten Strich als Anfangselement. Ein Beiſpiel einer komplizierteren Reihe bildet die Reihe der arabiſchen Zahlzeichen, welche zehn unabhängige Grundzeichen aufweiſt, vom zehnten Zeichen ab aber mittels dieſer nach Regel weitergeführt wird.

Alle dieſe Regeln beſitzen notwendig das Gemeinſame, daß ſie ein oder einige unabhängige Ausgangszeichen, Grundzeichen angeben und ſodann eine Regel wie zu irgendeinem Zeichen ſein folgendes gewonnen werden kann.

Damit erſcheinen die Zeichen einer ſolchen Reihe in einer gewiſſen Art beſtimmt. Wir ſahen, daß jede Zeichenherſtellung eine Handlung bedeutet, daß jede äußere Handlung aber eine komplizierte Umgebung beſitzt. Wir unterſcheiden daher drei Arten von Eigenſchaften an dieſen Handlungen:

a) Die irrelevanten Umgebungseigenſchaften. Dieſe ſind z. B. verſchieden, wenn ich in meinem Zimmer oder im Garten ſchreibe.

b) Die relevanten Umgebungseigenſchaften oder die gemeinſamen Eigenſchaften für alle meine hier behandelten Handlungen. Dieſe laſſen ſich im vorliegenden Falle zuſammenfaſſen in der Ausſage, daß die Handlungen Ausführungen von Schreibzeichen ſein ſollen. Praktiſch ſind dieſe Eigenſchaften meiſt noch enger umſchrieben, indem dieſe Schreibzeichen auf einem oder einer zuſammengehörigen Gruppe von Papierſtücken Platz finden ſollen.

c) Die charakteriſierenden oder Einzeleigenſchaften der betreffenden Schreibzeichen.

Von der Eigenſchaftsgruppe a wird abgeſehen. Die Eigenſchaftsgruppe b bildet das gemeinſame Milieu, den einheitlichen Hintergrund, der vorhanden ſein muß, damit ſich die Eigenſchaften der Gruppe c deutlich abheben. Dieſe Umſtände ermöglichen es nun erſt, daß ich mich bei der Feſtlegung der Reihe, bei der Aufſtellung der Herſtellungsregel auf die Angabe der Gruppe c beſchränken kann. (Bei Verwendung von konventionell geläufi-

gen Zeichen, wie Zahlen, Buchſtaben, wird dabei nicht geſtaltliche Identität, d. h. geometriſche Kongruenz verlangt, ſondern nur ſo viel an Geſtaltgleichheit, daß die Zeichen wiedererkennbar ſind. Dies ſoll hier nicht weiter analyſiert werden.)

Damit iſt nun erreicht, daß die an ſich komplizierten Handlungen der Zeichenherſtellung allein durch Angabe der beliebig einfachen Eigenſchaften der Gruppe c charakteriſierbar ſind. Die Zeichen erſcheinen damit allein durch Angabe ihrer c-Eigenſchaften beſtimmt.

Nennen wir zwei Zeichen, welche die Wiedererkennbarkeitseigenſchaften gemeinſam haben (deren nähere Analyſe wir hier übergingen), „zeichengleich", und präziſieren wir die c-Eigenſchaften ſo, daß ſie die Wiedererkennbarkeitseigenſchaften der herzuſtellenden Zeichen vollſtändig beſtimmen, ſo ſagen wir, beſonders bei Reihen aus konventionellen Zeichen, daß die Herſtellungsregel in dieſem Falle die Elemente der Reihe „*eindeutig beſtimmt*".

Damit haben wir einen genauen Inhalt gewonnen für dieſe in der ganzen Mathematik fundamentalen, aber bisher ſtets nur anſchaulich bzw. praktiſch handkwerklich benutzten Begriffe. Das dabei verwendete Verfahren kann als „ſynthetiſch-pragmatiſch", d. h. bewußt-zielgerichtet praktiſch aufbauend für den erſtrebten Zweck bezeichnet werden.

Auf dieſe Weiſe wird es nun verſtändlich, wie durch eine endliche Herſtellungsvorſchrift eine unbegrenzte Reihe von *Handlungen*, ſpeziell von Zeichenherſtellungen, *eindeutig beſtimmt* ſein könne. Nennen wir eine ſolche Reihe, wie ſie eben behandelt wurde, eine „geſetzmäßige, unbegrenzte Reihe", kurz u-Reihe, dann kann von dieſer immer nur ein endlicher Abſchnitt realiſiert ſein. Das Vorſtehende zeigt nun, inwiefern es möglich iſt, von den nicht realiſierten Elementen einer u-Reihe (mag nun dieſe Realiſierung in der Vorſtellung oder in der äußeren Realität als Schreibzeichen erfolgen) als von eindeutig beſtimmten möglichen, d. h. ſtets als ausführbar anzuſehenden Handlungen zu ſprechen. Dieſes Verhältnis iſt genau das gleiche, wie es bei irgendeinem unendlichen Regreß für die nichtrealiſierten Glieder des Prozeſſes auftritt [4].

Von hier führt nun der Weg direkt zu den fundamentalen Begriffen der

[4] Die vorſtehenden Betrachtungen über das Problem der „Gegebenheit" der Elemente von u-Reihen (die eine ſozuſagen realiſtiſche Auffaſſung derſelben ermöglichen) ſind eine weitere Unterbauung von Formulierungen, die ich zuerſt in „Das Prinzip der logiſchen Unabhängigkeit uſw.", München 1915, und dann in meinem Aufſatz „Über wohlgeordnete Mengen", Math. Ann. LXXIX (1918), gegeben habe.

Mathematik (im heutigen Sinne als ſymboliſche, von der Arithmetik ausgehende Kalkül-Wiſſenſchaft), die ja in ihrer Geſamtheit nichts anderes iſt als ein gigantiſches Gebäude der Anwendung und Erweiterung der im Vorſtehenden behandelten u-Reihen. — Ich geſtatte mir die vorſtehenden beſcheidenen Betrachtungen Joſeph Geyſer zu ſeinem ſechzigſten Geburtstag zu widmen als kleinen Beitrag zu einem Gebiete, von dem dieſer Forſcher einmal ausgeſprochen hat, daß die Erforſchung der Grundlagen der Mathematik an denjenigen Stellen, wo ſie mit der Philoſophie untrennbar zuſammenfließen, eine der wichtigſten Aufgaben der heutigen Erkenntnisforſchung bedeute.

B. Erkenntnistheoretiſche Probleme

VOM WESEN DER PHILOSOPHIE

EINE REFLEXION ÜBER DIE EIGENART DER PHILOSOPHISCHEN ERKENNTNIS

Von Dr. Theodor Celms,
Privatdozent an der Univerſität Lettlands — Riga

Zum Feſttage eines Philoſophen ſcheint es nicht unangebracht zu ſein, wieder einmal die Blicke auf das Weſen der Philoſophie zu richten. Nicht um hier etwas Neues ſagen zu wollen (wo alles Weſentliche ſchon längſt geſagt worden iſt), ſondern um dabei das *Weſen des Philoſophen ſelbſt* von neuem vor Augen zu führen. Iſt doch der Philoſoph ein Menſch, der tief in die Philoſophie hineingewachſen iſt, in deſſen Perſönlichkeit die Philoſophie als organiſierender Faktor grundlegende Rolle geſpielt hat. Wird ſeine Einlagerung in den „objektiven Geiſt" der Philoſophie nicht genug beachtet, ſo bleibt der Philoſoph ſelbſt als Perſönlichkeit unverſtändlich.

Für das Verſtehen des Philoſophen iſt alſo das Erfaſſen des Weſens der Philoſophie ſelbſt eine notwendige Vorausſetzung.

* *
*

DIE IDEE DER ERSTEN PRINZIPIEN

Obwohl die Philoſophie im Laufe ihrer hiſtoriſchen Entwicklung ſich ſelbſt verſchiedene, nicht ſelten weit auseinandergehende Ziele geſteckt hat, ſcheint eins doch unleugbar zu ſein: daß ihr wahres, ihre ganze Problematik belebendes und erhaltendes Ziel immer die Aufgabe geweſen iſt, eine Wiſſenſchaft vom Univerſum zu ſein. Am Ende aller philoſophiſchen Bemühungen hat doch immer der Begriff der Welt geſtanden.

Welche Momente man auch für die das Univerſum aufbauenden Beſtandſtücke halten mag (z. B. die des realen und idealen Seins, der Werte, des Sollens u. dgl.), eins unterliegt gar keinem Zweifel, und zwar, daß das Univerſum eine unerſchöpfliche, in vollem Sinne des Wortes ſchwindelerregende Fülle von Momenten umfaßt. Ebenſo zweifellos iſt aber auch, daß es kein bloßes Zuſammen von Momenten iſt, ſondern eine Einheit derſelben darſtellt.

In Bezug auf das Univerſum muß alſo notwendig unterſchieden werden: erſtens das, *was* ſeine Einheit als ihre Inhalte in ſich trägt, und zweitens die Art, *wie* dieſe Inhalte aufeinander bezogen und zur Einheit des Ganzen

verbunden ſind. Das erſte kann als die *Materie* (Stoff), das zweite als die *Form* bezeichnet werden („Form iſt Beziehung, Einheit eben der Beziehung" — *Natorp*, Allg. Pſychologie I, 1912, S. 73). Dabei werden dieſe Termini in dem denkbar allgemeinſten Sinne genommen, d. h. die ſo verſtandenen Materie und Form müſſen aufs ſtrengſte von allen ſpeziellen Materien und Formen unterſchieden werden.

Dasſelbe, was von dem Univerſum als Ganzem geſagt worden iſt, gilt auch von jedem mehr oder weniger ſelbſtändigen Teile desſelben: auch dieſer muß als eine Einheit angeſehen werden, hinſichtlich deren das W a s und das W i e, alſo die Materie und die Form, zu unterſcheiden ſind.

Bezeichnet man alle aus Stoff und Form beſtehenden Einheiten als *Konſtitutionen* (wiederum im allgemeinſten Sinne dieſes Wortes), ſo kann geſagt werden: Das Univerſum iſt die letzte, allumfaſſende Konſtitution, in die alle übrigen als Teilkonſtitutionen eingelagert ſind, d. h. es iſt ein unendlich kompliziertes Gewebe von Formen und Materien.

Materie und Form ſind in dem Sinne relative Begriffe, als jede Konſtitution, die nicht die höchſte und alſo letzte iſt, ſelbſt als Stoff für die höheren, ſie übergreifenden Konſtitutionen fungieren kann. Doch hat dieſe Relativität beſtimmte, nicht überſchreitbare Grenzen. Der Begriff der Konſtitution führt nämlich notwendig zu zwei Grenzbegriffen: zu dem der *unterſten Materie* und der *oberſten Form*. Jene bedeutet etwas, das wohl als Stoff für alle möglichen Formungen fungieren kann, ſelbſt aber keine formalen Momente in ſich mehr hat und alſo *aller Form bar* iſt. Dieſe aber iſt als eine Form zu faſſen, die nicht mehr als Komponente höherer, ſie übergreifender Vereinheitlichungen dient und alſo den *Höhepunkt aller Formung* darſtellt. Zwiſchen ihr und der unterſten Materie führt eine Stufenleiter vermittelnder Formen, ſo daß das ganze Gewebe als eine Aufſchichtung von Formen betrachtet werden kann, die ihren Anſatzpunkt in der *unterſten oder erſten Materie* hat, ihren Endpunkt aber in der *höchſten oder letzten Form* findet. Beide Seiten, d. h. die formale und materiale, können nur abſtrakt geſondert und für ſich betrachtet werden, im Sein ſelbſt aber ſind ſie unzertrennlich verbunden. Somit kann von rein formalen Konſtitutionen geſprochen werden. Eine *ſelbſtändige* Konſtitution aber umfaßt immer beide Seiten, die ihre *Momente* ſind.

Nennt man alles, was zur Möglichkeit irgend einer Konſtitution gehört, ihre *Bedingung*, ſo iſt es klar, daß zu dieſer Möglichkeit ein Doppeltes in Frage kommt: die formalen und die materialen Bedingungen. Anders aus-

gedrückt: Jede *Konſtitution iſt material und formal bedingt.* Hieraus folgt, daß der Gegenſatz: *Bedingung—Bedingtes* mit dem Gegenſatz: *Beſtimmend—Beſtimmbar* ganz und gar nicht zuſammenfällt. Die Materie iſt zweifellos die Bedingung der Konſtitution, iſt aber nicht das Beſtimmende, ſondern das Beſtimmbare.

Es gibt aber auch einen unleugbaren Unterſchied zwiſchen den Bedingungen: es kann ſich um abgeleitete und um Grundbedingungen handeln. Nennt man die *Grundbedingungen aller Konſtitution überhaupt* ihre *Prinzipien,* ſo kann es ſich um die *formalen* und *materialen Prinzipien* handeln. Streng genommen ſind beide Prinzipienarten nicht abſolut ebenbürtig: die formalen ſind in gewiſſem Sinne urſprünglicher, worauf ſchon in der antiken Philoſophie hingewieſen worden iſt. So unterliegt keinem Zweifel, daß das Material die Konſtitution ebenſo bedingt wie die Geltungsbeziehung der Form. Doch kann das Material nur beſtehen, inſofern es in Geltungsbeziehungen der Form ſchon verwoben iſt und alſo dieſe zur Vorausſetzung hat, während die Form, obwohl ſie auch ohne Inhalt keine ſelbſtändige Konſtitution bilden kann, doch in ihrem reinen Geltungscharakter von allen Stoffen unabhängig iſt. (Vgl. hierzu auch z. B. *Bruno Bauch,* Das tranſzendentale Subjekt, Logos XII — 1923/24, S. 46.)

Das Prinzip iſt Grundbedingung nur für die jeweils in Frage kommende Konſtitution, d. h. alle anderen Bedingungen derſelben weiſen auf die Grundbedingung zurück. Das beſagt aber nicht, daß das Prinzip eo ipso ſchon etwas ſchlechthin Letztes ſei. Es kann ſelbſt wieder bedingt ſein durch tiefer liegende Bedingungsſchichten, durch tiefer liegende Prinzipien. Überhaupt kann das Bedingende ſelbſt wieder bedingt, das Bedingte wieder bedingend ſein. Demnach bilden auch die Prinzipien als die Grundbedingungen gleichſam eine Reihe...mnopq..., die nach verſchiedenen Richtungen betrachtet werden kann: entweder hinſichtlich deſſen, was die Prinzipien bedingen, d. h. *progreſſiv,* oder hinſichtlich deſſen, was ſie ſelbſt bedingt, d. h. *regreſſiv.* Man könnte hier vielleicht auch von einer Plus- und einer Minus-Richtung ſprechen. Nehmen wird irgendein Prinzip in der Reihe, z. B. *p,* und vollziehen hier gleichſam den Querſchnitt. Dann iſt evident, daß *die* Prinzipien, die in der progreſſiven oder Plus-Richtung vom Schnittpunkt ſtehen, durch das im Schnittpunkte ſtehende Prinzip bedingt ſind. Für das im Schnittpunkte ſtehende Prinzip aber ſind alle in der regreſſiven oder Minus-Richtung ſtehenden Prinzipien bedingend. Aus dem ſoeben Geſagten ergibt ſich, daß die Rede von den *Prinzipien verſchiedener Dignität* un-

vermeidlich iſt. Ein jeder Schnittpunkt ergibt zwei Richtungen der Betrachtung, die progreſſive und die regreſſive, und das, was für die eine als Zuwachs bezeichnet werden kann, bedeutet für die andere eo ipso eine Abnahme. Daraus reſultiert folgendes: 1. Für die Prinzipien einer und derſelben Reihe gilt das Geſetz: je mehr ein Prinzip bedingend iſt, um ſo weniger iſt es bedingt und umgekehrt. 2. Die Dignität der Prinzipien hat zwei Aſpekte: hinſichtlich deſſen, was *vor* ihnen liegt, und hinſichtlich deſſen, was *nach* ihnen liegt. Um das beſonders klar hervorzuheben, ſei erwähnt, daß jedes Prinzip *durch die vorangehenden Prinzipien beherrſcht wird, die folgenden Prinzipien aber ſelbſt beherrſcht.*

So entſteht die Idee eines Prinzips von höchſter Dignität: dies muß ein Prinzip ſein, das alles in einer Reihe beherrſcht und ſelbſt nicht beherrſcht wird, das alſo der *erſte* Punkt einer progreſſiven oder der *letzte* einer regreſſiven Reihe iſt, was dasſelbe beſagt. Die Prinzipien dieſer Art werden die *erſten oder letzten Prinzipien* genannt, je nach der Art der Betrachtung. Nur dieſe erſten (oder letzten) Bedingungen verdienen im echten Sinne den Namen der Prinzipien. So betrachtet auch Ariſtoteles die Ausdrücke *ἀρχή* und *τὸ πρῶτον* als gleichbedeutend (ſ. *Joſeph Geyſer*, die Erkenntnistheorie des Ariſtoteles, 1917, S. 212). Sie beherrſchen wirklich erſchöpfend alles in einer beſtimmten Bedingtheitsreihe, weil das Unbeherrſchte nur vor ihnen liegen könnte; ſie müſſen aber ſelber ihrer Idee nach das Erſte ſein.

Es muß aber zwiſchen den *abſolut* und den bloß *relativ erſten* Prinzipien ſtreng unterſchieden werden. Handelt es ſich nur um ein beſtimmt abgegrenztes Gebiet, ſo kann das für *dieſe* Sphäre erſte Prinzip an ſich aber kein erſtes ſein, d. h. es iſt nur relativ, auf die gegebene Sphäre bezogen, ein Erſtes, hat aber ſelbſt noch bedingende Momente vor ſich. So hat z. B. die ganze phyſiſche Sphäre gewiſſe erſte Prinzipien, die für *dieſe* Sphäre als erſte gelten. An ſich brauchen ſie aber ganz und gar nicht abſolut erſte, d. h. bedingungsloſe und eo ipso abſolute Prinzipien zu ſein. Ihre Bedingungen liegen jedenfalls außerhalb der phyſiſchen Sphäre. Ähnliches gilt für die mathematiſche Sphäre und überhaupt für jedes regional abgeſchloſſene Gebiet. Ferner haben z. B. die bildenden Künſte ihre letzten Prinzipien, die wieder nur relativ letzte ſind. Ihnen liegen noch die allgemeinſten Prinzipien der Kunſt überhaupt zugrunde uſw.

Sollte es ſich um die Alleinherrſchaft eines einzigen Prinzips handeln, ſo hätte man einen *Monismus*, wie z. B. im Falle, wo aller Inhalt (Stoff) als Erzeugnis der Form angeſehen würde. Sollten aber mehrere erſte Prinzipien

zugelaſſen werden, die alſo voneinander unabhängig wären, ſo hätte man einen *Pluralismus* als prinzipielle Gegenpoſition zum Monismus.

Würde der Monismus von den Sachen ſelbſt vorgeſchrieben, dann wäre nichts zu machen, er müßte anerkannt werden. Oft kommt es aber vor, daß man den Sachen den Monismus aufzwingt. Dann iſt er bloß eine Tendenz unſerer Vernunft, ſich ein komfortables Daſein zu bereiten, iſt alſo ein Kennzeichen der zu vermeidenden ignava ratio. Nicht nur der Monismus, ſondern auch der Pluralismus kann ein Kennzeichen der ignava ratio ſein, nämlich in den Fällen, wo man leichtfertig bei einer Mehrheit von Prinzipien bleibt, ohne den Verſuch zu machen, ſie auf eine noch geringere Zahl zurückzuführen. Der Pluralismus iſt nur gerechtfertigt, wenn er die Unmöglichkeit der weiteren Zurückführung der Prinzipien nicht bloß annimmt, ſondern beweiſt.

* *
*

Von jeher iſt es üblich geweſen, jeden Rückgang auf die Prinzipien als *Radikalismus* zu bezeichnen (weil das Prinzip gleichſam die Wurzel — radix — iſt, aus der die ganze Reihe des von ihm Bedingten hervorwächſt). Der Rückgang auf die letzten Prinzipien iſt dann als *letzter Radikalismus* zu bezeichnen. Mit einem ſolchen hat man es in der Philoſophie zu tun.

IDEE DER PHILOSOPHIE

Von allen möglichen Standpunkten, von denen aus die wiſſenſchaftliche Erkenntnis auch immer betrachtet werden könnte, kommen hier folgende zwei in Betracht: *erſtens* das, worauf ſich die wiſſenſchaftliche Erkenntnis bezieht, ihr Gegenſtand; *zweitens* das, worauf ſie ſich gründet, ihre Rechtfertigung. Die erſte Seite kann auch als die *objektive* (d. h. die den Objekten zugewandte), die zweite als die *ſubjektive* bezeichnet werden, wobei „ſubjektiv" nicht im pſychologiſchen Sinne zu faſſen iſt, ſondern ſoviel wie *Begründung* bedeutet.

Auf der objektiven Seite handelt es ſich alſo um den objektiven Zuſammenhang, auf der ſubjektiven um den Begründungszuſammenhang,

Was zunächſt die objektive Seite angeht, ſo iſt die Wiſſenſchaft hier in zweierlei Hinſicht nicht letztradikal; erſtens bezieht ſie ſich nicht auf die ganze Fülle des Univerſums, ſondern nur auf einen Teil von ihm; zweitens geht ſie auch hier nicht bis auf das Letzte, ſondern nur bis auf die *relativ* letzten Prinzipien. Anders geſagt: Indem die Wiſſenſchaft ſich auf ein be-

grenztes Objektgebiet bezieht und die hier obwaltenden objektiven Zuſammenhänge betrachtet, verfolgt ſie dieſelben nicht bis auf die letzten Prinzipien der Objektivität.

Was nun die Begründungsſeite angeht, ſo operiert die Wiſſenſchaft immer nur mit einer *relativ* letzten Begründung, d. h. mit einer Begründung, die beſtenfalls nur für das betreffende Objektgebiet die letzte iſt, mit der aber die Reihe von begründenden Zuſammenhängen keinesfalls abgeſchloſſen wird. Eine jede Wiſſenſchaft beruft ſich alſo in ihrer Rechtfertigung auf Gründe, die ſelbſt noch einer Rechtfertigung bedürfen, ja der Möglichkeit nach auch dazu fähig ſind. Die Wiſſenſchaft iſt alſo keinesfalls radikal letztgerechtfertigt, radikal letztbegründet. So entſteht mit Notwendigkeit die Idee einer Vervollkommnung der Wiſſenſchaften durch ihre *letztradikale Begründung*. Dieſe aber darf keinesfalls ohne weiteres mit der *abſoluten* Begründung gleichgeſetzt werden. Eine jede abſolute Begründung muß zwar als letztradikale bezeichnet werden, nicht aber braucht umgekehrt jede ſog. letztradikale Begründung ſchon abſolut zu ſein. Die abſolute Begründung bedeutet eine *abſolut vorausſetzungsloſe Begründung*, d. h. Begründung, zu deren Möglichkeit nichts mehr vorausgeſetzt zu werden braucht. Bekanntlich gibt es Philoſophen, die eine ſolche Begründung nicht nur für möglich halten, ſondern geradezu fordern. Es iſt aber auch möglich, eine abſolute Vorausſetzungsloſigkeit für unerreichbar anzuſehen und alle Begründung alſo nur auf Grund von gewiſſen Vorausſetzungen für möglich zu halten. Dann unterſcheiden ſich die *relativ radikale* und die *letztradikale* Begründung nicht dadurch, daß die eine auf Grund von Vorausſetzungen vollzogen wird, die andere aber abſolut vorausſetzungslos iſt, ſondern bloß dadurch, daß die eine ſich auf die Vorausſetzungen beruft, für die noch tiefer liegende Vorausſetzungen aufweisbar ſind, während die andere ſich ausſchließlich ſolcher Vorausſetzungen bedient, hinter die entweder ſchlechthin oder auf der jeweils erreichten Stufe des Denkens nicht mehr zurückgegangen werden kann. Im letzten Falle handelt es ſich alſo um das *Minimum von Vorausgeſetztheit*. „Nicht um beliebige, um irgend willkürliche Vorausſetzungen kann es ſich handeln, ſondern nur um genau die Vorausſetzungen, welche erforderlich ſind, um das X — den nicht beſtimmten, aber zu beſtimmenden Gegenſtand — der Erfahrung in einem unendlichen Prozeß, alſo nie in ſchlechthin abſchließender Weiſe, Schritt um Schritt zur Beſtimmung zu bringen“ (*Natorp*, Die logiſchen Grundlagen der exakten Wiſſenſchaften, 1910, S. 15). Welche von den zwei Auffaſſun-

gen als die wahre anzuerkennen wäre, kommt in dieſem Zuſammenhang, wo es ſich bloß um das allgemeine Weſen der Philoſophie handelt, nicht in Betracht. Nur das ſollte hier gezeigt werden, daß die Idee der letztradikalen Rechtfertigung notwendig iſt, und daß keine Einzelwiſſenſchaft ihr genügen kann.

Iſt nun die im gewöhnlichen Sinne verſtandene wiſſenſchaftliche Erkenntnis ſowohl in objektiver als auch in ſubjektiver Hinſicht nur relativ radikal, ſo erwächſt mit Notwendigkeit die Idee einer letztradikalen Wiſſenſchaft, d. h. die Idee einer *im letzten Sinne univerſalen und im letzten Sinne gerechtfertigten Wiſſenſchaft*, die Idee der *Philoſophie*. Dabei handelt es ſich um eine *Idee im Kantiſchen Sinne*, die als unendlich zu löſende Aufgabe gilt. Die Philoſophie als hiſtoriſche Tatſache aber iſt eine Entwicklung, die von dieſem Ideal der letztradikalen Erkenntnis geleitet wird. Als Ideal aber bleibt die Philoſophie immer adäquat unerreichbar. Aber das gilt nicht nur für die Philoſophie, ſondern auch für alle übrigen Wiſſenſchaften und ebenſo für die Moral, Kunſt, Religion. Auch hier iſt das, was der Buntſcheckigkeit der hiſtoriſchen Entwicklung die Einheit verleiht, nur die unendliche Aufgabe, die richtungbeſtimmend iſt.

Wie die relative Rechtfertigung und relative Univerſalität mit den relativ letzten Prinzipien zuſammenhängt, ſo hängt auch die letztradikale Rechtfertigung und die letztradikale Univerſalität mit den radikal letzten Prinzipien zuſammen. Einerſeits kann alſo die letztradikale Univerſalität nur durch den Rückgang auf die letzten Gegenſtandsprinzipien, auf die letzten rationes essendi erreicht werden, andererſeits aber auch die letzte Rechtfertigung nur durch den Rekurs auf die erſten Erkenntnisprinzipien, auf die erſten rationes cognoscendi.

Von den radikal letzten (oder erſten) Prinzipien handeln auch andere Lehren, die keinesfalls als philoſophiſch bezeichnet werden dürfen. So enthält auch die Mythologie gewiſſe Lehren von den „erſten Anfängen“. Auch zeigt die Religion die Tendenz, in Gott das Prinzip aller Prinzipien zu ſehen und von ihm (als von der letzten Bedingung) alles abzuleiten (alſo nicht nur das Religiöſe, ſondern auch das Theoretiſche, Moraliſche und Äſthetiſche). Und doch ſind weder die mythologiſchen noch die religiöſen Lehren von den erſten Prinzipien philoſophiſch. *Es fehlt ihnen die Wiſſenſchaftlichkeit, die für die Philoſophie weſentlich iſt.* Was ſoll das beſagen? Jede Wiſſenſchaft iſt ein ideales Gebilde von Bedeutungen, alſo ein zeitloſes Syſtem. Es darf aber nicht ſchon ein jedes Syſtem von Bedeutungen

als Wiſſenſchaft bezeichnet werden. Nur *die* Bedeutungen, die eine Wahrheit ausdrücken, gehören in die Wiſſenſchaft hinein. Alſo iſt die Wiſſenſchaft ein Syſtem von Wahrheiten. Aber auch dadurch iſt noch nicht alles geſagt. Weſentlich iſt, daß das Syſtem der Wahrheiten hier *nicht als Glaubensinhalt, ſondern als Inhalt des Wiſſens* fungiert. Das *Glauben* und das *Wiſſen* können denſelben identiſchen Gehalt haben. Im weiteſten Sinne können ſie beide auch als Erkenntnis bezeichnet werden. Wodurch unterſcheiden ſich nun die beiden Erkenntnisarten? Für das *Wiſſen* iſt es weſentlich, daß es ein *evidentes Erkennen* iſt. Die *Evidenz*, d. h. die natürliche *Erſichtlichkeit der Wahrheit*, iſt es, die einen an ſich identiſchen Erkenntnisgehalt zum Wiſſensgehalt ſtempelt; d. h. das *im Wiſſen fungierende Fürwahrhalten iſt in der Evidenz motiviert*, während es beim Fürwahrhalten des Glaubens an der Evidenz prinzipiell fehlt. Das Fürwahrhalten iſt hier dann in anderen Momenten (z. B. denen der Autorität) motiviert. *Derſelbe Bedeutungsgehalt iſt alſo Wiſſen oder Glauben, je nachdem ob er evident motiviert iſt oder nicht.* Deshalb können wir folgende Formel prägen für den Glauben im weiteſten (alſo nicht nur ſpezifiſch religiöſen) Sinne: ein *Fürwahrhalten ohne Evidenz.* Der Unterſchied kommt beſonders klar zum Vorſchein in der katholiſchen Auffaſſung des Verhältniſſes von Glauben und Wiſſen, wonach der Glaube eine Art der Erkenntnis iſt. Das Vatikaniſche Konzil bezeichnet den Glauben als „eine übernatürliche Tugend, durch die wir mit Beiſtand und Hilfe der göttlichen Gnade alles von Gott Geoffenbarte für wahr halten, nicht weil wir mit dem Lichte der natürlichen Vernunft ſeine innere Wahrheit durchſchauen, ſondern wegen der Autorität Gottes, der es geoffenbart hat und der weder irren noch in Irrtum führen kann" (ſ. *Meſſer*, Die Philoſophie der Gegenwart, 5. Auflage 1924, S. 1—2).

Handelt es ſich um eine Erkenntnis, ſo iſt alſo ihr Gehalt (d. h. das, was ſie behauptet oder verneint) entweder evident oder nicht. Im letzten Falle kann die Motivation ihres Fürwahrhaltens ſo wichtig und erhaben ſein, wie ſie wolle, z. B. aus höchſten religiöſen, moraliſchen oder äſthetiſchen Quellen geſchöpft, in die Wiſſenſchaft gehört aber dieſe Erkenntnis nicht hinein.

Die Grenzen der Wiſſenſchaftlichkeit ſind alſo nicht die Grenzen der Wahrheit, ſondern der *evidenten Wahrheit.* Die Wiſſenſchaft kann alſo nur hinſichtlich der evidenten Wahrheiten gewiß ſein, daß ſie wahr ſind, muß ſich aber jedes Urteils über die nichtevidenten Erkenntniſſe enthalten.

Die *wiſſenſchaftliche Erkenntnis iſt alſo notwendig evidente Erkenntnis, d. h. evidenterweiſe gerechtfertigte, evidenterweiſe begründete Erkenntnis.* Die wiſſenſchaftliche Begründung beſteht alſo in der Evidentmachung, ſie iſt alſo *nicht Wahrheitsbegründung, ſondern Erkenntnisbegründung*, d. h. ſie begründet nicht die Wahrheit (die ja in reinen Wahrheitszuſammenhängen ihren Grund hat), ſondern die Erkenntnis der Wahrheit. Die Wahrheitsverhältniſſe ſind von den Erkenntnisverhältniſſen prinzipiell unabhängig.

Mit der Forderung der Wiſſenſchaftlichkeit tritt alſo der echte Begriff der Erkenntnis zutage, nämlich der der *evidenten Erkenntnis.* Im engeren, prägnanten Sinne bedeutet dann auch der Begriff der Erkenntnis einen Gegenſatz zum Glauben, weil Erkenntnis dann ſoviel beſagt als evident gerechtfertigte Erkenntnis.

Die Wiſſenſchaft iſt alſo ein *Syſtem von begründeten Erkenntniſſen*, wobei unter der Begründung die unmittelbare oder abgeleitete Evidenz zu verſtehen iſt. Hier iſt nun die Philoſophie als der notwendig geforderte im radikalen Sinne letzte (regreſſiv betrachtet) oder erſte (progreſſiv betrachtet) Grund für die wiſſenſchaftliche Erkenntnis. Die Philoſophie erweiſt ſich inſofern als die *letztgerechtfertigte Wiſſenſchaft von den erſten Prinzipien*, von den *ῥιζώματα πάντων*. Eben weil ſie ſich auf die erſten Prinzipien bezieht, haben ihre Feſtſtellungen eine Geltung für all das, was ſich auf dieſe Prinzipien gründet. Es gibt alſo nichts, was ſich der Philoſophie entziehen könnte.

ERSTE UND ZWEITE PHILOSOPHIE

Dadurch, daß die Philoſophie auf die letzten Prinzipien zurückgeht, nämlich regreſſiv verfahrend, trifft ſie das, was an ſich (*τῇ φύσει*) das Erſte iſt. Die regreſſiv genommen letzten Prinzipien ſind ja (wie oben ſchon erwähnt) in der Reihe der Bedingungen die erſten.

Da alle Wiſſenſchaften ſowohl nach der gegenſtändlichen Seite von den letzten Prinzipien des Gegenſtändlichen, als auch nach der Begründungsſeite von den letzten Prinzipien der Erkenntnis abhängig ſind, ſo liegt ihnen allen die Philoſophie als Wiſſenſchaft von den letzten Prinzipien überhaupt zugrunde. Deshalb kann die Philoſophie, ſofern ſie die Lehre von den letzten Prinzipien iſt, als die *Urwiſſenſchaft* oder *Wiſſenſchaft von den erſten Anfängen* bezeichnet werden. Angeſichts deſſen aber, daß auch alles weitere Philoſophieren die Philoſophie als Prinzipienlehre vorausſetzt, kann ſie recht gut als *erſte Philoſophie* bezeichnet werden.

Sollte das Problem der erſten Philoſophie klar ſein, was bedeutet ſo etwas wie die *zweite Philoſophie?*

Die erſte Philoſophie unterſucht die erſten Prinzipien überhaupt. Den verſchiedenen Gebieten des Univerſums entſprechend hat auch die erſte Philoſophie ihre ernſten Prinzipienforſchungen anzulegen. Den Eingang in die zweite Philoſophie gewinnen wir durch die Frage: In welchem Verhältniſſe ſteht die Philoſophie zu *den* Gebieten, deren Prinzipien ſie als erſte Philoſophie zu unterſuchen hat? Alſo welches iſt das Verhältnis der Philoſophie zur Fachwiſſenſchaft, Moral, Kunſt, Religion? (Hier wie auch im weiteren iſt zu beachten, daß wir die Einteilung des Univerſums in die Gebiete des Theoretiſchen, des Äſthetiſchen, Moraliſchen und Religiöſen keinesfalls ſchon als wahr ausgeben wollen. Sie dient nur als Beiſpiel für die Klarlegung des Weſens der Philoſophie. Ihre Wahrheit bzw. Falſchheit bleibt alſo dahingeſtellt.)

Als *erſte Philoſophie* bezieht ſie ſich auf die letzten Prinzipien dieſer Gebiete, iſt aber ſelbſt keine Leiſtung in dem ſpezifiſchen Sinne, wie es die Leiſtungen auf dieſen Gebieten ſind. Die philoſophiſchen Leiſtungen ſind alſo weder fachwiſſenſchaftliche, noch moraliſche, noch äſthetiſche, noch religiöſe Leiſtungen. Die Philoſophie bezieht ſich als erſte Philoſophie auf die letzten Prinzipien aller dieſer Gebiete *erkenntnismäßig,* ſie bleibt alſo immer Erkenntnis, auch dann noch wenn ſie das Moraliſche, Äſthetiſche oder Religiöſe trifft.

Beſteht nun die Aufgabe der Philoſophie bloß in dem Aufſuchen und Erforſchen der Prinzipien, d. h. iſt die Philoſophie nur als erſte Philoſophie denkbar? Diejenige Aufgabe, die der Philoſophie noch außer der Prinzipienforſchung obläge, wäre als die Aufgabe einer *zweiten Philoſophie* zu bezeichnen. Wie wäre dieſe Aufgabe zu verſtehen?

Dadurch, daß die Philoſophie als erſte Philoſophie den Sinn der letzten Prinzipien zu enthüllen hat, ergibt ſich die Möglichkeit einer *letzten Aufklärung* alles deſſen, was ſich auf dieſe Prinzipien gründet. Dieſe Aufklärung kann nur durch die Einbeziehung in den Sinn der letzten Prinzipien vollzogen werden.

Nennen wir nun überhaupt die *Einbeziehung eines Etwas in den Sinn ſeiner Prinzipien* die *Reduktion,* ſo iſt die *philoſophiſche Reduktion* die *Einbeziehung der ganzen Fülle des Univerſums in den Sinn der letzten Prinzipien.* Dieſe Reduktion iſt eine *Erkenntnisaktion,* deren Aufgabe es

ist, den Sinn des Bedingten durch die Rückbeziehung auf die letzten Bedingungen zu enthüllen.

Die *bloße Idee* dieser Reduktion muß selbstverständlich von dem *Vollzug* derselben streng unterschieden werden. Was die Idee der Reduktion sowie ihr Vollzug näher bedeutet, soll im weiteren gezeigt werden Hier sei nur noch folgendes beigefügt.

Auf die ersten Prinzipien zu reduzieren ist nämlich die Aufgabe der zweiten Philosophie. Da die Reduktion eine erkenntnismäßige Operation ist, so muß sich in ihrem Resultat eine *erkenntnismäßige Durchleuchtung des ganzen Universums aus dem Sinn der letzten Prinzipien ergeben.* Eine Erkenntnis, die darin bestünde, daß sie alles in den Sinn der letzten Prinzipien einbezöge, wäre eine absolut universale Erkenntnis aus den letzten Erkenntnisprinzipien heraus, d. h. sie wäre die Philosophie als die *zweite* Philosophie. Daraus ergibt sich folgendes Verhältnis der ersten zur zweiten Philosophie.

Indem sich die *erste Philosohie* auf die ersten Prinzipien bezieht, bezieht sie sich eo ipso auch auf all das, dessen Prinzipien sie behandelt. Doch gilt dieses nur als Leitfaden zur Entdeckung der Prinzipien, d. h. es hat für sie nur das Interesse des Leitfadens. Die *zweite Philosophie* aber hat Interesse gerade für die ganze Fülle des Universums, gewiß nur ein *reduktives Interesse.* Sie bezieht sich nicht auf diese Fülle als solche, sondern auf diese Fülle, insofern sie durch die in der ersten Philosophie festgestellten Prinzipien bedingt ist.

Hieraus ergibt sich, daß es sich streng genommen nur um ein und dieselbe Philosophie handelt. Die scheidenden Ausdrücke „erste" und „zweite" haben nur die Aufgabe, den Anfang und den Vollzug der Philosophie auseinanderzuhalten. All das soll seine letzte Klarheit aus der weiteren Enthüllung des Wesens der philosophischen Reduktion gewinnen

PHILOSOPHISCHE REDUKTION

Unter der Reduktion in dem uns hier allein interessierenden Sinne des Wortes verstehen wir (wie erwähnt) die *Einbeziehung des Sinnes eines Etwas in den Sinn seiner Prinzipien.* Eine solche Reduktion umfaßt folgende vier Momente: 1. das, *worauf* reduziert wird; 2. das, *was* reduziert wird; 3. die Reduktion selbst als *Erkenntnisaktion;* 4. das *Resultat* der Reduktion. Für das Erste führen wir den Terminus *„Reduktionsbasis"* ein.

Das zweite könnte wohl als das „*Reduzendum*" bezeichnet werden. Befaſſen wir uns zunächſt mit der Reduktionsbaſis.

In verſchiedenen philoſophiſchen Syſtemen wird ſie ſehr verſchieden gefaßt. Das hängt damit zuſammen, welches Prinzip bzw. welche Prinzipien für letzte angeſehen werden. Die Reduktionsbaſis in der philoſophiſchen Reduktion iſt ja nichts anderes als die Schicht der letzten Bedingungen, worauf alles zurückgeführt wird.

Nur das Bedingte kann reduziert werden, und zwar auf ſeine Bedingungen. Völlig ſinnlos wäre es, das Bedingende aufs Bedingte zu reduzieren. Die Reduktion iſt alſo notwendig die Reduktion des Bedingten auf das Bedingende. Doch wäre es falſch zu meinen, die Reduktion beſtünde bloß in dem Rückgang vom Bedingten aufs Bedingende. Im Falle des bloßen Rückganges gelangen wir wohl zum Bedingenden, dieſes wird aber *abſtrakt*, d. h. losgelöſt von dem gefaßt, deſſen Bedingendes es iſt. Durch die Reduktion aber wird die *urſprüngliche Einheit von dem Bedingten und dem Bedingenden* ins Licht gerückt, alle Iſolierung aufgegeben und die Fülle des Univerſums in ihrer „unverwüſteten" Konkretheit vor Augen geführt. Die Reduktion iſt alſo keine Preisgabe des Bedingten, ſondern umgekehrt ſeine *Verankerung in den Prinzipien.* Das, was vor der Reduktion naiv als etwas an ſich Seiendes gefaßt wurde und gleichſam in der Luft ſchwebte, wird jetzt in den Zuſammenhang der Prinzipien einbezogen, von ihrem Sinn durchtränkt, *durchprinzipiiert.*

Hieraus ſieht man, daß die philoſophiſche Reduktion notwendig mit einer *Ausſchaltung* verbunden iſt. Dieſe bezieht ſich aufs Reduzendum, doch wird es nicht ſelbſt ausgeſchaltet, ſondern nur die Art, *wie* es vor der Reduktion geſetzt worden iſt. D. h. die reduktive Ausſchaltung trifft *das Wie der vorreduktiven Setzung des Reduzendum.* Dieſes wird *vor* der Reduktion naiv als etwas an ſich Beſtehendes gefaßt, d. h. hier wird eine *verabſolutierende Setzung* vollzogen. Bei der Reduktion ſchaltet man dieſe aus. Statt ihrer tritt die Einſicht hervor, das Reduzendum beſtehe nur, inſofern die Reduktionsbaſis als ſeine Bedingung zugrunde liege.

Die *Reduktion als Erkenntnisaktion* beſteht alſo ſelbſt aus folgenden Momenten:

1. aus dem *negativen* Moment der Leugnung der verabſolutierenden Setzung des Reduzendum, d. h. aus der *Ausſchaltung;*
2. aus dem *poſitiven* Moment der *Einbeziehung* des Sinnes des Reduzendum in den Sinn der Reduktionsbaſis.

Weiter iſt zu beachten, daß das Bedingte nur dadurch iſt, was es iſt, daß es gewiſſe Bedingungen hat: *ſeine Weiſe des Seins iſt zugleich ſeine Weiſe des Bedingt-Seins.* Deshalb iſt ſeine erſchöpfende Erkenntnis, d. h. eine bis auf alle ſeine Seinsmomente gehende Erkenntnis, notwendig eine Erkenntnis aus den letzten Prinzipien heraus. Die *Idee einer letztradikalen Erkenntnis iſt alſo die Idee einer letztreduzierenden Erkenntnis.* Sie ergibt zugleich das Sein in ſeiner *konkreten Fülle* und nicht ein abſtraktiv (im Sinne der *iſolierenden* Abſtraktion) „verheertes" Sein. Deshalb iſt auch die Konſequenz notwendig, daß nur die univerſal- und letztreduzierende Philoſophie eine *abſolut konkrete Wiſſenſchaft* ſein kann, während alle übrigen Wiſſenſchaften notwendig abſtrakt ſind. Denn dieſe vollziehen ein gewiſſes Abſehen von beſtimmten Momenten, ſchalten ſie aus ihrem Betrachtungskreis aus, während die Philoſophie alles wieder einbezieht.

Dadurch, daß die Philoſophie ausnahmslos alle Momente des Univerſums in den Sinn der letzten Prinzipien einbezieht, vollzieht ſie eine *Umdeutung* dieſer Momente, und dabei eine *letztradikale* Umdeutung.

Relative Umdeutungen gibt es auch im Gebiete der Wiſſenſchaften ſelbſt. So kann man z. B. in der Botanik und Zoologie ganz ruhig von dem Aufgang und Untergang der Sonne ſprechen, von den Farben der Blumen und Tiere u. dgl. Die Botaniker oder Zoologen können ſich dabei ſehr klar deſſen bewußt ſein, daß der Aufgang und Untergang der Sonne nur eine Erſcheinungsweiſe der gerade umgekehrten aſtronomiſchen Sachverhalte iſt, daß die Farben bloße ſinnliche Qualitäten ſind, die nach der Phyſik, Phyſiologie und Pſychologie nicht den Dingen ſelbſt zugerechnet werden dürfen. All das mögen ſie ſehr gut wiſſen, ja vielleicht ſelber auch zugleich tüchtige Aſtronomen, Phyſiker, Phyſiologen und Pſychologen ſein. Für den betrachteten Zweck aber, die Erforſchung der Pflanzen- und Tierwelt, brauchen ſie das nicht notwendig. Sie leugnen ja weder die aſtronomiſchen noch die phyſikaliſchen, phyſiologiſchen oder pſychologiſchen Lehren, ſie ſtellen ſich nur *diesſeits* dieſer Probleme. Auch ein Hiſtoriker (in dem traditionellen Sinne des Geſchichtsſchreibers) ſpricht von der Vergangenheit, ſpricht vom Stufengange der hiſtoriſchen Entwicklung uſw. Er behandelt z. B. die Schlacht bei Waterloo derart, daß er erzählt, die und die Völker hätten dort das und das geleiſtet, die Witterungsverhältniſſe wären die und die geweſen uſw. Was dabei z. B. die Ethnologie von den daran beteiligten Völkern, die Aſtronomie von der rein aſtronomiſchen Auffaſſung der Witterungszuſtände auch ſagen könnten, all das kann außer Betracht bleiben.

Und doch fordert die tiefere Enthüllung des Sinnes der hiſtoriſchen Ausſagen zugleich auch die Berückſichtigung alles deſſen, was die genannten Ethnologie, Aſtronomie und alle anderen in Frage kommenden Wiſſenſchaften über dasſelbe hiſtoriſche Ereignis ſagen könnten.

Aus den angeführten Beiſpielen dürfte einleuchten, daß es ſolche Verhältniſſe unter den Wiſſenſchaften gibt, wodurch der Sinn von Ausſagen einer Wiſſenſchaft durch den Sinn der Ausſagen einer anderen *vertieft*, eben entſprechend *umgedeutet* wird. Dieſes Verhältnis der vertiefenden Umdeutung iſt von allen übrigen Verhältniſſen unter den Wiſſenſchaften ſtreng zu unterſcheiden, welches dieſe anderen auch immer ſein mögen.

Stellen wir uns jetzt vor, daß die Inhalte *aller* Wiſſenſchaften ſich ſo zum Syſtem einer wiſſenſchaftlichen Erkenntnis zuſammenſchlöſſen, daß dadurch der Sinn aller ihrer Sätze die *größtmögliche wechſelſeitige Vertiefung* erführe. Dann wären alle Einzelwiſſenſchaften von ihrer abſtrakten Iſolierung befreit und in die *Konkretion der Allwiſſenſchaft* aufgelöſt. Ein ſolcher Zuſammenſchluß aller Wiſſenſchaften, d. h. ein abſolut univerſaler Zuſammenſchluß, aber wäre nur dadurch möglich, daß man den Sinn aller wiſſenſchaftlichen Ausſagen *ineinander und letzten Endes in den Sinn der letzten Prinzipien* einbezöge. Alle Wiſſenſchaftsgebiete erführen dadurch ihre Durchleuchtung durch den Sinn der letzten Prinzipien.

Aber wie ſtände es dann mit den Gebieten der Moral, Kunſt, Religion?

Dadurch, daß die Philoſophie auch *die* Prinzipien zu erforſchen berufen iſt, auf die ſich alle moraliſchen, äſthetiſchen und religiöſen Leiſtungen gründen, bietet ſie die Möglichkeit der *letzten Aufklärung*, des *letzten Verſtändniſſes* aller dieſer Leiſtungen, macht aber auch die Aufklärung in einer *beſtimmt vorgeſchriebenen Richtung* (eben aus den Prinzipien heraus) unvermeidlich bindend. Wird z. B. bei Kant das letzte Prinzip aller Moral als das Geſetz der reinen praktiſchen Vernunft anerkannt, ſo erfährt dadurch das ganze moraliſche Gebiet eine notwendig vorgezeichnete Deutung, d. h. alle Momente des moraliſchen Gebietes müſſen einer Umdeutung unterworfen, auf die letzten Prinzipien reduziert werden. Dadurch wird *kein einziges Moment aus dem moraliſchen Gebiet geſtrichen* oder irgendwie vernichtet, ſondern alles zeigt ſich nun als ein mit neuem *Vorzeichen* verſehenes, *letztprinzipiell reduziertes* Moment. Dasſelbe gilt mutatis mutandis auch für die Kunſt und Religion.

Alſo vollzieht die Philoſophie überall einen *letztradikalen Umſturz*, eine *letzte Umdeutung aller Momente*. Dabei geht kein einziges Moment ver-

loren, von keinem wird abſtrahiert. Die Philoſophie muß alles in *abſolut „unverwüſteter" Konkretion* in ſich einbeziehen, *alles ſozuſagen in die philoſophiſche Sprache überſetzen.* Das von Wiſſenſchaft, Moral, Kunſt, Religion Erarbeitete darf dabei nicht verloren gehen, ſondern es muß nur, bildlich geſprochen, ins Gold der Philoſophie umgetauſcht werden.

Das reduktive Verfahren hat alſo mit der iſolierenden Abſtraktion nichts zu tun. Im Gegenteil, es tritt hier eine *prinzipielle Auflöſung jeder Abſonderung und alſo auch jeder iſolierenden Abſtraktion* zutage. All das, was durch die abſtraktiv-zerlegenden Einſtellungen der Einzelwiſſenſchaften und auch anderer Einzelgebiete der Kultur herausgeſtellt, aus dem Leibe des Univerſums gleichſam extrahiert worden iſt, erfährt hier wieder eine abſolute Einordnung in das lebendige Ganze, in die intimſten Verwobenheiten des Univerſums. Nach allen Abſonderungen und Analyſen, die in den Einzelwiſſenſchaften und auch in der Moral, Kunſt und Religion notwendigerweiſe vorkommen, vollzieht die Philoſophie eine *Univerſalſyntheſis* in ihrem Syſtem. Keine Abſonderung, keine Trennung darf mehr vorhanden ſein. Alles iſt in Allem in abſoluten Zuſammenhängen da und ſchließt ſich zur Univerſalharmonie zuſammen.

Faſſen wir nun das Ganze der Philoſophie zuſammen, ſo ſtehen wir vor einer ungeheuren Aufgabe, die alle menſchlichen Kräfte überſteigt. Eine ſolche Philoſophie wird immer nur als ein Ideal, als eine unendliche Aufgabe gelten können. Wir bleiben erſchrocken vor einer ſolchen Aufgabe ſtehen, und doch darf hiervon nicht das Geringſte geſtrichen werden. Die Kultur der Menſchheit muß unaufhörlich in der Richtung dieſer Aufgabe arbeiten, falls ſie nicht das Ideal der erkenntnismäßigen Beherrſchung des Univerſums preisgeben will. Die echte Philoſophie muß als Heldentat angeſehen werden, ſie fordert den Einſatz des ganzen Menſchen. Der Menſch muß ſich zum Titanen ausbilden, um dieſer Aufgabe gewachſen zu ſein.

DAS LEBEN VOR UND IN DER PHILOSOPHIE

Es wäre völlig falſch, zu meinen, daß die Philoſophie ſo etwas wie eine Zauberbrille ſei, durch die wir ein ganz anderes Leben ſehen könnten Und doch enthält dieſer Gedanke etwas zweifellos Richtiges.

Nehmen wir den Fall an, daß es ſich um die Zauberbrille handelte. Mit einer ſolchen verſehen, hätten wir eine neue Welt vor uns, mit den ihr eigentümlichen Gegenſtänden und Geſetzen. Von der alten Welt, die ja nur mit Augen ohne Zauberbrille geſehen werden kann, wäre nichts mehr

da. Das Leben ohne die Zauberbrille ſtünde in gar keinem Zuſammenhang mit demjenigen *nach* ihrer Auffetzung; es würde ſich dann um zwei in ſich geſchloſſene Sphären handeln, von denen keine in die andere hineinragte.

Ganz anders verhält es ſich in der Philoſophie. Der Philoſoph ſoll all dieſelben Momente ſehen wie die Nichtphiloſophen. Kein einziges Moment darf verloren gehen, da ſonſt das Ideal der abſoluten Konkretion und Univerſalität, das zum Weſen der Philoſophie gehört, preisgegeben würde. Aber der Philoſoph ſoll noch *mehr* ſehen.

Auch dieſes Mehr-Sehen erſcheint noch nicht klar. Man kann z. B. eine poſitive (im Unterſchied von der negativen) Halluzination haben, die ihrem Weſen nach, als poſitiv, ein Mehr bedeutet hinſichtlich der normalen Ordnung der Dinge. Dann ſieht man das Übrige genau ſo wie vorher, aber noch etwas dazu. Oder ein anderes Beiſpiel. Man hätte eine gewöhnliche Brille, doch einige Teile ihrer Blickfläche hätten die Eigenſchaft der Zauberbrille. Es gälte aber das Geſetz, daß man das Normale an den Stellen des Zauberiſchen nicht ſähe, und umgekehrt.

Das Sehen durch die „philoſophiſche Brille" iſt aber von den oben beſchriebenen Fällen gar ſehr zu unterſcheiden. Die Philoſophie könnte vielleicht als eine ganz außerordentlich eigenartige Zauberbrille bezeichnet werden, die das Alte als Altes und doch zugleich auch als Nichtaltes zeigt. Es wird dabei einiges mehr geſehen als ohne ſie. Doch deckt ſich das nun Geſehene weder vollſtändig noch teilweiſe mit dem vorher Geſehenen. Es kann ſich dabei auch prinzipiell nicht um ein Verhältnis des Nebeneinander handeln, noch ſonſt um etwas, dem ſinnlichen Sehen Verwandtes.

Das philoſophiſche Sehen iſt ein *philoſophiſch reduzierendes Sehen,* d. h.:

1. es wird *dasſelbe* wie vorher geſehen,
2. *minus* ſeine naive Verabſolutierung,
3. *plus* ſeine Verankerung in den letzten Prinzipien.

Der Philoſoph darf vor keinem Punkt des naiven Lebens blind daſtehen. Dagegen wäre der Menſch mit der Zauberbrille der gewöhnlichen („normalen") Welt gegenüber blind.

Der Philoſoph muß alſo all dasſelbe ſehen wie der naive Menſch, aber ohne deſſen Naivität. Die Naivität beſteht ja nicht in dem Sehen, ſondern in der Stellungnahme zum Geſehenen: der Philoſoph darf die naive Verabſolutierung des Geſehenen nicht mitmachen. Er darf dieſe Verabſolutierung weder ignorieren noch einfach negieren. Sein wahres Benehmen ſoll vielmehr darin beſtehen, daß er das naiv Verabſolutierte auf die letzten

Prinzipien reduziert. Alſo iſt das philoſophiſche Sehen ein *„prinzipiierendes" Sehen* und das philoſophiſche Leben ein *im Sinne der letzten Prinzipien verankertes, vom Sinne dieſer Prinzipien durchleuchtetes Leben.* Die Tiefe dieſes Lebens beſteht eben darin, daß *alles von der oberflächlichen Naivität abgelöſt wird und als in den letzten Prinzipien verankert* gefaßt. Das ganze Leben wird durch den Sinn der letzten Prinzipien beſeelt, als von dieſen Prinzipien getragen gelebt. Deshalb iſt eine philoſophiſche Einſtellung (welcher Richtung auch immer) und eine philoſophiſche Lebensweiſe der naiven gerade entgegengeſetzt, ſie iſt im höchſten Sinne „widernatürlich".

In der naiven, vorphiloſophiſchen Einſtellung tritt man mit einem feſten verabſolutierenden Glauben an die Lebens- und Welttatſachen heran. Beim tieferen Eindringen in dieſelben aber kommt notwendig das unendliche Verſchlungenſein von Bedingtheiten zum Vorſchein, in das alle Tatſachen einverflochten ſind. Bei der Verfolgung dieſer Bedingtheiten wird man auf immer tiefere und tiefere Bedingungsſchichten geführt, bis man notwendig zu denjenigen Problemen gelangt, die der Philoſophie als ſolcher eigentümlich ſind.

Die Funktion der Philoſophie drückt ſich in der Formel aus: *Die Welt- und Lebenstatſachen müſſen in ihren Bedingungen und dieſe wieder in den Grundbedingungen „gerettet" werden.* Nur durch die Verankerung in den Grundbedingungen (letzten Prinzipien) wird das Leben endgültig ſtabiliſiert. Und dieſe Stabiliſierung iſt nicht etwas ein für allemal Gegebenes, ſondern ſcheint nur eine *unendlich zu löſende Aufgabe* zu ſein, die ewige Aufgabe der Philoſophie.

ÜBER DAS VERHÄLTNIS VON SELBSTBEOBACHTUNG UND EXPERIMENT [1]

Von Univerſitätsprofeſſor Dr. Richard Pauli,
München

[1] Dieſer Aufſatz wurde wegen ſeiner vornehmlichen Einſtellung auf die *Methode der Erkenntnis* in der Pſychologie in II B und nicht II E aufgenommen. (Der Herausgeber.)

1. Die Frage nach der Methode iſt für jede Wiſſenſchaft eine Lebensfrage. Ob und wie das Ziel erreicht wird, hängt von der Kenntnis und Sicherheit des Weges ab.

Bei der Pſychologie hat das Methodenproblem von jeher wie bei keinem anderen Gebiete im Vordergrunde geſtanden. Verſchiedenes kommt zuſammen, um dieſe Ausnahmeſtellung zu begründen. Die Pſychologie allein von allen Erfahrungswiſſenſchaften beſitzt einen unmittelbaren Zugang zu ihrem Unterſuchungsgegenſtand: in Geſtalt der inneren oder Selbſtwahrnehmung und der Selbſtbeobachtung. Daneben bedient ſie ſich wie alle übrigen Gebiete des mittelbaren Weges; die Sinneswahrnehmung dient ihr als ein Zeichen. Damit rechnet die Fremdbeobachtung. Dieſe kann ihrerſeits nur auf Grund der eigenen Erfahrung fruchtbar gemacht werden: der unmittelbare Weg erweiſt ſich ſomit als grundlegend. Mit der ihr allein eigentümlichen Methode der Selbſtbeobachtung ſteht und fällt die Pſychologie. Das lehren die hier beſtehenden Zuſammenhänge, das zeigt auch die Geſchichte. Die Bewertung der Selbſtbeobachtung geht bei Kant und Comte Hand in Hand mit der Einſchätzung der Pſychologie ſelbſt.

Alles das genügt für ſich allein, die methodiſche Sonderſtellung der Pſychologie zu begründen. Dieſe erfährt indeſſen noch eine ganz neue Beleuchtung durch die Einführung der experimentellen Methode, die ſeit zwei Menſchenaltern, wenn auch umſtritten, in wachſendem Maße ſtattfindet. Die Übernahme einer Methode, die ſonſt den Naturwiſſenſchaften vorbehalten iſt, bedeutet einen Wendepunkt in der Geſchichte der Pſychologie. Nicht nur ihr Aufgabenbereich iſt weſentlich erweitert und ein enger Zuſammenhang mit benachbarten biologiſchen Gebieten hergeſtellt worden, auch ihre Stellung im Syſtem der Wiſſenſchaften wird damit zum Problem. Der überkommenen Anſchauung, die in der Pſychologie ein Teilgebiet der Philoſophie ſieht, ſteht die Auffaſſung von der ſelbſtändigen bzw. ſelbſtändig gewordenen Einzelwiſſenſchaft gegenüber.

Jedenfalls kann man ſagen, daß Selbſtbeobachtung und Experiment

die beiden Brennpunkte für die methodiſchen Auseinanderſetzungen innerhalb der Pſychologie bilden.

2. Von ſelbſt ergibt ſich daraus die Frage nach dem Verhältnis beider Verfahrungsweiſen. Sie iſt häufig erörtert worden und hat eine ſehr verſchiedene Beantwortung gefunden. Vier hervorſtechende Auffaſſungen ſeien hier angeführt, um die Sachlage zu beleuchten.

Th. Lipps war bemüht, beide Methoden einander möglichſt nahe zu bringen. In dieſem Sinne prägte er das Wort von der experimentierenden Selbſtbeobachtung. Das ſeitherige Vorgehen trägt bereits die Züge des neuen grundſätzlich an ſich. Von einem ſchroffen Übergang kann demnach nicht die Rede ſein. Ganz anders urteilt eine Anſchauung, die gegenwärtig ſehr verbreitet iſt. „Hier iſt das Experiment nicht zuſtändig, das muß der Selbſtbeobachtung vorbehalten bleiben," lautet eine häufig wiederkehrende Wendung. Ein gewiſſer Gegenſatz ſoll ſo zum Ausdruck gebracht werden. Alſo, bei der Gegenüberſtellung von experimenteller und nichtexperimenteller, auf reiner Selbſtbeobachtung beruhender Pſychologie treten bereits ſehr verſchiedene Auffaſſungen auf.

Aber auch innerhalb der experimentell gerichteten Pſychologie ſelbſt iſt die Lage ungeklärt. Wohl die heftigſte Auseinanderſetzung methodiſcher Art dreht ſich um die Beurteilung von Verſuchen in Verbindung mit Selbſtbeobachtung, ſo wie ſie von der Würzburger Schule, beſonders von K. Marbe, K. Bühler und N. Ach, in die Pſychologie eingeführt worden ſind. Wundt verwarf dieſes ganze Vorgehen innerhalb der Denkpſychologie, wie ſchon ſeine vernichtende Bezeichnung „Ausfrageexperimente" zeigt: Es verdient nach ihm weder den Namen Experiment, noch erkannte er dieſe Art der Selbſtbeobachtung an. Was das letztere angeht, ſo wurden auch von anderer Seite zahlreiche Einwände erhoben, ſo von E. Dürr, v. After und beſonders von G. E. Müller. Die Bedeutung dieſer Auseinanderſetzungen, an denen K. Bühler hervorragend beteiligt iſt, liegt in der Entwicklung grundſätzlicher Auffaſſungen ſowohl von Experiment wie von Selbſtbeobachtung. Während dabei eine beſondere Anwendung der Selbſtbeobachtung — auf das Denken und Wollen nämlich — im Vordergrund ſtand und nachdrückliche Ablehnung fand, iſt neuerdings wieder deren Wert im Ganzen angezweifelt worden, und zwar von ausgeſprochen experimenteller Seite. Es handelt ſich um die amerikaniſche Verhaltenspſychologie. Sie ſtellt ihrerſeits eine ſehr beachtenswerte Ausgeſtaltung der Ausdrucks- bzw. Fremdbeobachtung dar, indem ſie den Geſichtspunkt der Ganz-

heit für dieſe Erſcheinungen betont. Nicht die einzelne Bewegung (die Funktionsänderung eines Organes) iſt ihr weſentlich, ſondern eben das Verhalten im Ganzen, die betreffenden Bewegungskomplexe. Mit dieſem Gedanken und ſeiner nachdrücklichen Hervorhebung geht die Verwerfung der Selbſtbeobachtung einher. In der Feſtſtellung der Verhaltungsweiſen wird die eigentliche Aufgabe der Pſychologie überhaupt geſehen. Man kann geradezu von einer „objektiven Pſychologie“ ſprechen, die ähnlich ſchon Bechterew im Auge gehabt hat.

3. Dieſe knappen Hinweiſe mögen zur Beleuchtung der Sachlage genügen. Sie zeigen eine tiefgehende Unſicherheit bez. der entſcheidenden Methodenfragen in der Pſychologie. Von ſelbſt ergibt ſich daraus die Forderung einer Klärung der umſtrittenen Punkte. Einen Beitrag in dieſer Richtung zu liefern, iſt der Zweck der nachſtehenden Überlegungen. Es muß ſich zeigen, was an den angeführten Meinungen berechtigt iſt, was nicht.

Nur was die Stellung der Verhaltenspſychologie zur Selbſtbeobachtung angeht, iſt eine Entſcheidung alsbald möglich. Denn hier handelt es ſich letzten Endes nicht ſo ſehr um eine Methoden-, als um eine Prinzipienfrage der Pſychologie. Es kommt darauf an, in was man ihre Aufgabe und ihr Forſchungsziel ſieht. Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaft iſt das Bewußtſein, einſchließlich aller der Erſcheinungen, die ihm weſensmäßig verwandt ſind. Unſere Innenzuſtände, unſere Erlebniſſe, die mit den Worten Denken, Fühlen, Wahrnehmen, Wollen uſw. bezeichnet werden, gilt es zu erforſchen, d. h. nach Beſchaffenheit und Verlauf vollſtändig zu beſchreiben und zu erklären. Über die Berechtigung dieſer Aufgabe und damit einer entſprechenden Wiſſenſchaft kann kein Zweifel beſtehen, ſowenig wie an dem Vorhandenſein der genannten Tatſachen. Es muß eine Wiſſenſchaft geben, die ſich deren Unterſuchung zum Ziel ſetzt; und das iſt eben die Pſychologie. Wohl zu unterſcheiden von den Erlebniſſen, den ſubjektiven Vorgängen, mit denen es die Pſychologie zu tun hat, ſind die körperlichen Begleiterſcheinungen mannigfachſter Art, die mehr oder weniger eng mit ihnen verknüpft ſind. Als ein körperliches, ein objektives Geſchehen ſind ſie zunächſt Gegenſtand der Naturwiſſenſchaft (der Phyſiologie). Dank der Kenntnis jenes Zuſammenhanges gewinnen ſie allerdings auch Bedeutung für die Pſychologie als eines mittelbaren Weges zu den Bewußtſeinserſcheinungen. Dieſe Kenntnis kann nur erworben werden auf Grund der eigenen Erfahrung, wobei die Selbſtbeobachtung eine Hauptrolle ſpielt.

Das ſind grundlegende Sachverhalte, über die man ſich bei jeder Art von pſychologiſcher Forſchung klar ſein muß. Ausdruckserſcheinungen als ſolche, gleichgültig welcher Art, können niemals Gegenſtand der Pſychologie ſein; dieſe würde damit ihr naturgemäßes Ziel verfehlen. Sie dienen vielmehr nur als Mittel zum Zweck, zur Erforſchung der Welt des Subjektiven. Eine objektive Pſychologie im Sinne von Bechterew oder der Verhaltenspſychologie iſt deshalb eine Unmöglichkeit, ſo gut wie eine Phyſiologie, die alle chemiſch-phyſikaliſchen Lebensvorgänge aus ihrem Bereich ausſchließen will, während ſie doch ihren wahren Gegenſtand ausmachen. Die Errungenſchaften der Verhaltungspſychologie ſind denn auch gar nicht denkbar ohne die Deutungen, die letzten Endes nur auf Grund der inneren Erfahrungen (und damit auch mehr oder weniger der Selbſtbeobachtung) gegeben werden können. Wenn demnach einer Behauptung dieſer pſycho-

logiſchen Richtung grundſätzlich widerſprochen werden muß, ſo iſt auf der anderen Seite zu betonen, daß dadurch deren Wert keineswegs in Frage geſtellt wird. Man kann Verhaltenspſychologie treiben, ohne darum die Unerſetzlichkeit von innerer Erfahrung und Selbſtbeobachtung zu verkennen.

Soviel von der Verhaltenspſychologie und ihrer Stellung zur Selbſtbeobachtung.

4. Um die Frage nach dem Verhältnis von Selbſtbeobachtung und Experiment im allgemeinen zu klären, ſtehen prinzipiell zwei Möglichkeiten offen.

Man kann theoretiſch vorgehen. In dieſem Falle ſind zunächſt die in Betracht kommenden Begriffe (Experiment, Selbſtbeobachtung) ihrem Weſen nach zu beſtimmen. Iſt das geſchehen, ſo müſſen ſich auch gültige Aufſtellungen über ihr Verhältnis ableiten laſſen. Andererſeits kann man den tatſächlichen Beziehungen nachgehen, ſo wie ſie ſich im Laufe der Entwicklung ergeben haben; auch auf dieſem Wege können die Zuſammenhänge erfaßt werden. Die geſchichtliche Erfahrung würde hierbei allein ausſchlaggebend ſein.

Es leuchtet ein, daß keines das andere ausſchließt. Deshalb ſollen beide Klärungsmöglichkeiten berückſichtigt werden, und zwar in der angegebenen Reihenfolge.

Die nächſte Aufgabe beſteht alſo in einer genaueren Begriffsbeſtimmung von Selbſtbeobachtung und Experiment. Es ſollen dabei die Ergebniſſe anderweitiger Unterſuchungen herangezogen werden. Was die Begründung im einzelnen angeht, ſo iſt auf dieſe ſelbſt zu verweiſen (vergl. R. Pauli: Einführung in die experimentelle Pſychologie 1927). *Unter Beobachtung verſteht man ganz allgemein ein Erlebnis, meiſt eine Sinneswahrnehmung, mit dem ſich unmittelbar eine Feſtſtellung bez. des Erlebten verknüpft. Kürzer ausgedrückt: Beobachtung iſt Feſtſtellung von ſoeben Erlebtem.* Dieſe Faſſung bedarf noch einiger Zuſatzbeſtimmungen. Gegenſtand der Beobachtung iſt nur etwas Veränderliches, ein Geſchehen. Gemälde beobachtet man nicht, wohl aber ihre Entſtehung oder den wechſelnden Eindruck, den ſie unter dem Einfluß verſchiedener Beleuchtung hervorrufen. Weſentlich iſt ferner, daß die betreffende Feſtſtellung in unmittelbarem Zuſammenhang mit dem Erlebnis ſelbſt erfolgt. Nur in dieſem Falle iſt ſie zuverläſſig: ein notwendiges Merkmal der Beobachtung. Wenn ich ſage: Ich habe es beobachtet, ſo will ich damit ausdrücken: ich bin meiner Sache ſicher; denn ich habe es damals ſofort feſtgeſtellt. Der

Gegenſatz wäre: ich kann mich erinnern, es geſehen zu haben. Ich glaube demnach, es war ſo. Auf die Unmittelbarkeit der zeitlichen Verknüpfung von Beobachtungsgegenſtand und Feſtſtellung iſt alſo Gewicht zu legen. Ihr wird am beſten genügt, wenn beides gleichzeitig vor ſich geht, wie dies häufig — beſonders bei den Naturwiſſenſchaften — der Fall iſt. Statt deſſen kommt auch unmittelbare Folge in Betracht, zumal bei ſehr ſchnell verlaufenden Vorgängen. Man braucht nur an Sterndurchgänge, Schwingungen u. dgl. zu denken. Es iſt äußerſt wichtig, dieſen zweiten Fall mitzuberückſichtigen. Denn öfters wird die Gleichzeitigkeit geradezu als Kriterium der Beobachtung angeſehen, ſo von Fr. Brentano. Das erſcheint begreiflich, weil in der Mehrzahl der Fälle dieſes Zeitverhältnis gegeben iſt, beſonders bei phyſikaliſch-chemiſchen Beobachtungen, die aus naheliegenden Gründen als maßgebend angeſehen werden. Dazu kommt, daß die Gleichzeitigkeit den erſtrebenswerten Fall darſtellt. Trotz alledem iſt es zu weit gegangen, mit ihr ausſchließlich zu rechnen. Das beweiſen die angeführten Ausnahmefälle. Im Grenzfall tritt eben an die Stelle der Gleichzeitigkeit die unmittelbare Folge. Freilich taucht damit die Frage auf, was alles dahin gerechnet werden darf. Übergänge ſind offenbar möglich, ſo daß eine vollſtändig genaue Abgrenzung und Fixierung der Beobachtung dadurch erſchwert wird. Auf dieſen problematiſchen Punkt iſt Gewicht zu legen. Immerhin kann man ſagen, daß jeder Zeitabſtand, der Merkfähigkeits- und damit Gedächtnisfehler mit ſich bringt und ſo die unerläßliche Zuverläſſigkeit der Angabe beeinträchtigt, den Beobachtungscharakter zerſtört. Soviel von dem Begriff der Beobachtung.

Die Beſtimmung der *Selbſtbeobachtung* ergibt ſich daraus von ſelbſt. Sie unterſcheidet ſich von der üblichen naturwiſſenſchaftlichen Beobachtung, die lediglich mit der Sinneswahrnehmung rechnet, durch ihren größeren Umfangs- und Aufgabenbereich, und zwar in einem doppelten Sinne. Einmal kommen für ſie grundſätzlich alle Erlebniſſe (Bewußtſeinsvorgänge) in Betracht, nicht nur die Wahrnehmungen, auch nicht vorzugsweiſe; ſodann beziehen ſich die Feſtſtellungen gerade bei den Wahrnehmungen nicht ausſchließlich auf ganz beſtimmte Seiten, worunter die qualitative und räumlich-zeitliche wie intenſive Beſchaffenheit der Empfindungen gemeint iſt, ſondern alle Beſtimmungen der Erlebniſſe, auch ihre Beziehungen zum Ichbewußtſein, ihr Gefühlswert u. a. kommen hier in Frage. Die Bezeichnungen Erlebnisbeobachtung oder Erlebnisbeſchreibung treffen daher den Sinn der Sache.

Das *Experiment* kann man ganz allgemein beſtimmen als eine wiſſenſchaftliche Beobachtung, deren Gegenſtand nicht ein natürliches (zufälliges), ſondern ein zweckmäßig geſtaltetes Geſchehen iſt. Damit iſt zunächſt geſagt, daß der Verſuch eine Vervollkommnung der Beobachtung darſtellt. Solche Weiterbildungen ſind in verſchiedener Richtung möglich und auch verwirklicht. Zur Vervollkommnung der Beobachtung gehört u. a. auch der Gebrauch von Inſtrumenten, d. h. von Vorrichtungen zur „Erweiterung der Sinne". Dieſe Verbeſſerung iſt grundſätzlich zu unterſcheiden von der, die dem Experiment den Stempel aufdrückt, wenn ſie auch meiſt in Verbindung damit vorkommt. Von Verſuch kann nur die Rede ſein, wenn ein Eingriff in das betreffende Geſchehen vorliegt. Was letzteren anlangt, ſo ſind hierbei mannigfache Abſtufungen möglich. Ihre Erfüllung findet die dem Experiment zugrunde liegende Forderung in der zweckentſprechenden Geſtalt des Vorganges nach allen Seiten. Sie iſt gegeben, wenn er herbeigeführt wird und ſeine Bedingungen der iſolierenden Variation unterliegen. Das bedeutet eine reſtloſe Beherrſchung des Geſchehens zum Zwecke der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung. In dieſen Fällen kann man von einem vollſtändigen Experiment ſprechen. Beſonders die Phyſik als die klaſſiſche Experimentalwiſſenſchaft weiſt zahlreiche bekannte Beiſpiele dieſer Art auf. Man braucht nur an die Pendelverſuche zu denken. Bei den jeweils einzuleitenden Schwingungen ſind die drei Momente des Pendelgewichtes, der Pendellänge und der Schwingungsweite zu berückſichtigen und getrennt voneinander zu unterſuchen. Bei dem Gewicht iſt zudem noch die Raumverdrängung bzw. der Luftwiderſtand in Anſchlag zu bringen, d. h. durch geeignete Vorkehrungen konſtant zu halten. Ähnlich wie bei dem Pendel liegen die Verhältniſſe für die Gasgeſetze. Ihr Nachweis verlangt die getrennte Behandlung von Druck, Volumen und Temperatur.

Nicht immer entſprechen die Experimente der Forderung einer vollſtändigen Beherrſchung der Bedingungen. In dieſen Fällen handelt es ſich um unvollſtändige Verſuche. Innerhalb dieſer Gruppe herrſchen naturgemäß mannigfache Unterſchiede. Sie alle beziehen ſich indeſſen auf die Variationen: ſei es, daß ſie ihren iſolierenden Charakter einbüßt, wie dies bei manchen Großhirnverſuchen mit Exſtirpation zutrifft, ſei es, daß man auf die Variation ganz verzichtet und ſich nur auf die Herbeiführung des Vorganges beſchränkt. In dieſem Sinne iſt etwa die Erzeugung von Reibungselektrizität mittelſt Wolltuch und Glas- oder Hartgummiſtab zu nennen. Die bloße Herſtellung des Phänomens ſichert dieſem Vorgehen

den Charakter des echten Verſuches, mag er auch vom methodiſchen Standpunkt aus betrachtet unvollſtändig ſein.

Das Weſen des unvollſtändigen Experimentes iſt übrigens damit noch nicht hinreichend geklärt. Wie die einzelnen Fälle zeigen, beſteht dabei noch ein erheblicher Unterſchied, je nachdem der Verzicht auf die ſtrenge (vollſtändige) Form unfreiwillig oder freiwillig iſt. Erſteres trifft für die genannten Tierverſuche zu. Es handelt ſich um eine Unvollkommenheit in der Methodik bzw. der Technik der Großhirnoperationen. Mit der Entfernung einzelner Teile gehen ſtets unbeabſichtigte Schädigungen und Gewebsveränderungen einher, ſo daß die Iſolation nicht völlig gelingt. Ganz anders ſteht es bei der Erzeugung von Reibungselektrizität. Auf die planmäßige Änderung der Bedingungen wird hier aus ſachlichen Gründen verzichtet; durchgeführt könnte ſie indeſſen jederzeit werden. Bekannte Erfahrungen erſetzen hier das experimentelle Vorgehen (den Wechſel der jeweils geriebenen Stoffe z. B.). Man weiß eben, daß das Reiben von Metallen oder von Holz nicht von dieſem Erfolg begleitet iſt. Unabhängig davon iſt der Erfolg dieſes Teilexperimentes, wie es einmal heißen ſoll, ſo bedeutſam, daß es ſich in dieſer Form rechtfertigt. Man ſieht, daß bei unvollſtändigen Verſuchen zu unterſcheiden iſt zwiſchen ſolchen, die aus praktiſchen und ſachlichen Gründen auf eine weitergehende Ausgeſtaltung verzichten und anderen, deren Verfahren teilweiſe unzulänglich iſt. Behält man die Benennung Experiment für alle dieſe Fälle bei, auch wenn eine erzwungene Beſchränkung auf die Herbeiführung vorliegt, ſo iſt dies zuläſſig; denn immer noch iſt das Merkmal des Eingriffes in das natürliche Geſchehen gegeben, das dieſe Beobachtungen von allen ſonſtigen mit unbeeinflußtem Geſchehen trennt. Man muß ſich aber darüber klar ſein, daß zugleich der Sinn des Wortes Experiment in einer Weiſe erweitert wird, daß es ſeine gebräuchliche Bedeutung einbüßt. Dieſe ſieht vornehmlich auf das vollſtändige Experiment, auf das Experiment im ſtrengen Sinne alſo und auf ſeine Abarten, die lediglich in der praktiſchen Durchführung bewußt eine vereinfachte Geſtalt erhalten. Jedenfalls iſt die Unterſcheidung zwiſchen vollſtändigem und unvollſtändigem Experiment wichtig und zur Vermeidung von Mißverſtändniſſen unerläßlich. Anders ausgedrückt: der Begriff des Experimentes kann in einem engeren, ſtrengen und in einem weiteren Sinne gebraucht werden.

5. Neben den Beſtimmungen von Selbſtbeobachtung und Experiment muß die Anwendbarkeit des Experimentes innerhalb der Pſychologie vorausge-

ſetzt werden. Dieſe Annahme läßt ſich aus prinzipiellen Erwägungen heraus mit großer Wahrſcheinlichkeit bejahen. Die beiden Grundvorausſetzungen für das experimentelle Verfahren ſind jedenfalls gegeben: Gegenſtand der Pſychologie iſt ein Geſchehen; nur bei Vorgängen aber kommt der Verſuch in Betracht. Die Pſychologie beſitzt auch die Beobachtung als Erfahrungsquelle; ſie iſt ebenfalls erforderlich, da das Experiment lediglich eine vervollkommnete Form davon darſtellt. Es frägt ſich jetzt nur, ob Möglichkeiten zur planmäßigen Beinfluſſung der Bewußtſeinsvorgänge vorhanden ſind. Denkbar iſt zweierlei: entweder gelingt es mittelſt beſtimmter Vorgänge (Willensakten), andere Erlebniſſe herbeizuführen und zu beeinfluſſen; oder derſelbe Erfolg wird erreicht unter Benutzung des geſetzmäßigen Zuſammenhanges von körperlichem und geiſtigem Geſchehen. Inſofern das erſtere beherrſcht und zweckentſprechend geſtaltet wird, kann auch das zweite in gleicher Weiſe erfaßt werden. Die erſte Form von pſychologiſchem Verſuch kann als inneres Experiment der zweiten gegenübergeſtellt werden, die im Hinblick auf die Verwendung des Phyſiſchen als äußeres Experiment zu kennzeichnen iſt. Dieſes geht unmittelbar, jenes mittelbar vor.

Die Überlegung, die ſo das pſychologiſche Experiment in Geſtalt zweier Grundformen als möglich bzw. wahrſcheinlich erſchließt, wird durch die Erfahrung beſtätigt. Dabei hat ſich allerdings ein erheblicher Unterſchied in der Bedeutung des inneren und äußeren Verſuches herausgeſtellt: der erſte tritt hinter dem zweiten ganz zurück, einmal wegen ſeiner geringeren Verwendbarkeit, ſodann infolge methodiſcher Unzulänglichkeit. Nur die Verwendung äußerer Reize erlaubt die Ausgeſtaltung des pſychologiſchen Verſuches im ſtrengen Sinne des Wortes. In dieſem Falle ſind die reizmäßigen Einwirkungen doppelter Art, ſo daß zwiſchen dispoſitionsſtiftenden und auslöſenden zu unterſcheiden iſt. Letztere werden zumeiſt als Reize im eigentlichen Sinne bezeichnet, weil ſie es ſind, an die die experimentellen Erlebniſſe ſich unmittelbar anſchließen. Darüber dürfen aber die vorhergehenden dispoſitionsſtiftenden, zu denen vor allem die Aufgabe gehört, nicht überſehen werden. Denn erſt die Verbindung innerer und äußerer Erlebnisbedingungen macht den pſychologiſchen Verſuch aus. Nach dem Vorhergehenden iſt klar, daß ihm die Aufgabe und ihre Löſung als allgemeiner Rahmen dient: allen bisher ausgebildeten experimentell-pſychologiſchen Methoden liegt das Prinzip der Aufgabenlöſung zugrunde. Damit ſind alle weſentlichen Feſtſetzungen getroffen, um das Verhältnis von Selbſtbeobachtung und Experiment wenigſtens im allgemeinen zu beſtimmen.

6. *Die Möglichkeit und Tatſache des inneren Experimentes* läßt zunächſt die Auffaſſung von der experimentierenden Selbſtbeobachtung im Sinne von Th. Lipps verſtändlich erſcheinen. Offenbar verbindet ſich die Selbſtbeobachtung des geſchulten Pſychologen häufig mit der abſichtlichen Herbeiführung der fraglichen Erlebniſſe: dabei kommen auch Variationen in Frage, wenn auch nicht in ſtrenger, d. h. iſolierender

Form. Es läßt ſich jedenfalls nicht abſtreiten, daß die Selbſtbeobachtung ſo einen gewiſſen experimentellen Anſtrich gewinnt, freilich nicht mehr. Das echte, ſtrenge Experiment — das vollſtändige, wie es oben genannt wurde — bleibt dieſem Vorgehen jedenfalls verſchloſſen. Damit ſteht das Urteil über die Lehre von der experimentierenden Selbſtbeobachtung feſt. Dieſe Meinung iſt letzten Endes nur haltbar, wenn der Begriff Experiment in einem ſo weiten Sinne angewandt wird, daß er ſich beträchtlich von dem gebräuchlichen entfernt. Mit Recht iſt gegen die Pſychologen der Vorwurf erhoben worden, daß hier als Experiment bezeichnet wird, was eigentlich nicht dieſen Namen verdient, wenn man ſeine geläufige Verwendung im Auge hat. Beſſer wird man dem Sachverhalt gerecht, wenn man von einer Vorſtufe des Experimentes ſpricht und damit eine gewiſſe Verwandtſchaft dieſer Art Selbſtbeobachtung mit dem experimentellen Verfahren zugibt. Darin liegt der berechtigte Kern der „experimentierenden Selbſtbeobachtung". Die Selbſtwahrnehmung und damit auch die Selbſtbeobachtung, dieſes einzigartige Verfahren, wird damit um einen neuen eigenartigen Zug bereichert. Es gehört zu der Eigenart der Pſychologie als Wiſſenſchaft, daß auf ihrem Boden die grundlegendſten Methodenfragen erwachſen und prinzipielle Klärung heiſchen.

Als wichtigſte Schlußfolgerung aus den grundlegenden Beſtimmungen ergibt ſich, daß ein Gegenſatz, ein ausſchließendes Verhältnis keinesfalls in Frage kommt. Denn das Experiment iſt nichts anderes als eine Form der Beobachtung, eine Vervollkommnung durch planmäßige Geſtaltung der betreffenden Vorgänge. Es iſt nicht einzuſehen, inwiefern Feſtſtellungen des erlebenden Subjektes bzl. ſeiner Erlebniſſe deren ſyſtematiſche Beeinfluſſung ausſchließen ſollten oder umgekehrt. Vom Standpunkt der Selbſtbeobachtung aus geſehen, kann es völlig gleichgültig ſein, auf welche Weiſe die zugehörigen Erlebniſſe zuſtande kommen, ob natürlich oder beabſichtigt. Aus dem richtig verſtandenen Weſen von Beobachtung (Selbſtbeobachtung) und Experiment ergibt ſich demnach, daß beides zuſammen genommen keinen Widerſpruch einſchließen kann. Anderslautende Auffaſſungen wie die eingangs erwähnte ſind demnach hinfällig bereits aus ſolchen grundſätzlichen Überlegungen heraus. Man kann indeſſen noch viel weiter gehen und geradezu behaupten, daß Selbſtbeobachtung und Experiment genau ſo gut zuſammengehören wie auch ſonſt Beobachtung und Verſuch. Der letztere baut ſich notwendig auf erſterer auf.

Es erwächſt ſomit die Aufgabe, die Zuſammenhänge zwiſchen der

Erlebnisbeobachtung und der experimentellen Beobachtung im einzelnen zu verfolgen. In zweierlei Hinſicht geben ſich Verknüpfungsmöglichkeiten. Man kann die Forderung aufſtellen, daß alle experimentell hervorgerufenen Erlebniſſe zum Gegenſtande der Erlebnisbeobachtung gemacht werden. Weiter kann man daran gehen, die Leiſtung der Selbſtbeobachtung — ihrerſeits ein Stück Bewußtſein — experimentell auszugeſtalten. In gewiſſem Sinne iſt damit bereits der Anfang gemacht dadurch, daß ihr Gegenſtand planmäßig geſtaltet iſt: die zeitlichen Bedingungen der Selbſtbeobachtung ſind damit ohne weiteres gegeben, auch Umfang und Art der Leiſtung in etwa feſtgeſetzt. Jedenfalls wird ſo die experimentelle Methode innerhalb der Pſychologie vor eine neue Aufgabe geſtellt.

Aus dieſen beiden Forderungen erhellt deutlich die Zuſammengehörigkeit von Selbſtbeobachtung und experimenteller Methode. Es iſt damit ein weiteres Argument gegeben gegen die Behauptung, eines ſchlöſſe das andere aus.

Aus dem Seitherigen ergibt ſich zunächſt nur, daß Selbſtbeobachtung und Experiment zuſammen beſtehen können; auch daß es erwünſcht iſt, beide Verfahren miteinander zu verknüpfen, läßt ſich nach allem Vorhergegangenen ſagen, nicht aber, daß ſie notwendig aufeinander angewieſen ſind. Das iſt ſchon deshalb nicht der Fall, weil das experimentelle Verfahren ſich auf die Fremdbeobachtung beſchränken kann: eine Möglichkeit, die bei einſeitiger Beachtung die irrige Auffaſſung erweckt, Selbſtbeobachtung und Experiment ſtünden in einem gegenſätzlichen Verhältnis.

7. Die theoretiſchen Überlegungen haben die Verträglichkeit von Selbſtbeobachtung und Experiment gezeigt. Es handelt ſich um eine mögliche, nicht um eine notwendige Zuſammengehörigkeit. So erhebt ſich die Frage, wie ſich in Wirklichkeit dieſes Verhältnis geſtaltet hat. Es iſt nicht zu weit gegangen, wenn man unter dieſem Geſichtspunkt innerhalb der Geſchichte der experimentellen Pſychologie zwei Abſchnitte unterſcheidet. Der erſte reicht von den Anfängen bis zur Wende des 19. Jahrhunderts: bis zum Aufkommen der Würzburger Schule. In dieſem Zeitraum tritt das Experiment ausſchließlich in Verbindung mit der Fremd- oder Ausdrucksbeobachtung auf. Damit ſoll nicht geſagt ſein, daß die Selbſtbeobachtung gar nicht herangezogen worden wäre. Sie hat ſich vielmehr ganz von ſelbſt bei paſſenden Gelegenheiten ergeben und iſt von hervorragenden Vertretern dieſer Periode gebührend eingeſchätzt worden. Es ſei nur auf G. E. Müller und

ſeine hier hergehörenden Ausführungen verwieſen. Bezeichnend iſt, daß darin gerade auf das Ungeſuchte, Gelegentliche der Nachdruck gelegt wird (vgl. das Verfahren mit ſpontanen Vorgangsberichten). Dadurch wird das Verhältnis von Selbſtbeobachtung und Experiment in dieſer Periode der experimentellen Pſychologie gekennzeichnet.

Die zweite Phaſe, die durch Külpe und ſeine Schule gekennzeichnet iſt, zeigt in dieſer Hinſicht gerade das umgekehrte Bild, wobei Übergänge und Vorſtufen hier außer Acht gelaſſen werden ſollen. Für ſie iſt die planmäßige Verbindung von Selbſtbeobachtung und Experiment bezeichnend, wie auch der Fachausdruck Methode der ſyſtematiſchen experimentellen Selbſtbeobachtung erkennen läßt. (N. Ach.) Sie fand zuerſt in Verbindung mit Reaktionsverſuchen Verwendung: ein Umſtand, der für ihre Ausgeſtaltung mit maßgebend war. Das Weſentliche iſt die neu zu dem ſeitherigen Verſuch tretende, regelmäßige Aufgabe, gleich nach ſeinem Abſchluß (alſo nach Vollzug der verlangten Reaktion oder Aufgabe) eine genaue und vollſtändige Beſchreibung des geſamten Verſuchserlebniſſes zu Protokoll zu geben. Bevor auf die Einzelheiten der Durchführung hierbei eingegangen wird, ſoll das grundſätzlich Neue hervorgehoben werden, das damit für die experimentell-pſychologiſche Methodik gegeben war. Es handelt ſich hier um einen Fall planmäßiger Selbſtbeobachtung, und zwar in ausgeſprochen rückſchauender Form. Neu dabei iſt, daß der Gegenſtand der Feſtſtellung dank der vorangegangenen Inſtruktion und Reizgebung weitgehend bekannt iſt. Damit iſt die Möglichkeit eines Vergleichs zwiſchen dieſen beiden Momenten und dem Inhalte der Ausſagen gegeben: ein Vergleich, der eine Prüfung der Selbſtbeobachtungsergebniſſe bedeutet. Mit ihr wird ein Geſichtspunkt in dieſe Methode eingeführt, der einen grundſätzlichen Fortſchritt gegenüber der nichtexperimentellen Form bedeutet. Das Zeugnis der Selbſtbeobachtung muß bei letzterer im weſentlichen ohne weiteres hingenommen werden. Etwaige Fehlerquellen dieſer — wie jeder empiriſchen — Methode müſſen vernachläſſigt werden: ein Kennzeichen der Selbſtbeobachtung alten Stiles. Gerade hier ſetzt nun die experimentelle Ausgeſtaltung ein. Nicht bloß die Bekanntſchaft der weſentlichen Erlebnisumſtände und -inhalte macht ſich in dieſem Sinne geltend; eine Reihe ſonſtiger Vorkehrungen ſind in dem gleichen Sinne gedacht. Dahin rechnet vor allem die grundſätzliche Heranziehung mehrerer Vpen für dieſelben Verſuche, die zudem wiederholt durchgeführt werden. Dem Grundſatz der Wiederholung, wie ihn die beliebige Herbeiführbarkeit in ſich ſchließt,

wird dadurch in voller, vorher nicht bekannter Weiſe Rechnung getragen. Der Vergleich und damit die Nachprüfung der Ergebniſſe kann ſo intra- wie interindividuell vorgenommen werden. Mit Recht hat man geſagt, daß dank der Herſtellung und Verarbeitung ſolcher Selbſtbeobachtungsprotokolle die Geſichtspunkte der äußeren und inneren Kritik, wie ſie der Sprach- und Geſchichtswiſſenſchaft entſtammen, für die Pſychologie fruchtbar gemacht worden ſind. Wichtiger noch wie die Übereinſtimmung der Ausſagen ein und derſelben Perſon iſt die verſchiedener Beobachter untereinander. Nicht nur das Zweifelhafte läßt ſich ſo von dem Geſicherten trennen, auch das Allgemeine von dem Individuell-Verſchiedenen kann ſo ermittelt werden. Gerade auf den letzteren Umſtand muß Gewicht gelegt werden. Die Selbſtbeobachtung der vorexperimentellen Zeit, bei welcher der Forſcher ſich im weſentlichen auf die eigenen Ergebniſſe verließ, lief ſtets Gefahr, das rein Individuelle als allgemeingültig zu bewerten, d. h. auch in dieſer Beziehung das Verfahren kritiklos anzuwenden. Das Experiment ſtellt der eigenen die fremde Selbſtbeobachtung, die J. Geyſer auch treffend als fremdgeleitete bezeichnet, zur Seite, und zwar prinzipiell: das iſt vielleicht die bedeutendſte Erweiterung, die der Verſuch gegenüber einer bloß beobachtenden Pſychologie zu verzeichnen hat.

Etwas grundſätzlich Neues bringt die ſyſtematiſch-experimentelle Selbſtbeobachtung ferner durch die Verwendung zweier Verſuchsteilnehmer: der Verſuchsperſon und des Verſuchsleiters. Letzterer überwacht den Gang der Verſuche, nimmt vor allem die Ausſagen auf und wertet ſie aus. Dies bedeutet zunächſt eine Entlaſtung des Beobachters von allem ſtörenden Beiwerk. Was wichtiger iſt: es wird ſo möglich, unvoreingenommene Ausſagen zu erzielen, d. h. Verſuchsperſonen zu verwenden, die mit dem Ziele der Unterſuchung und der Theorie nicht bekannt ſind. So lange die Selbſtbobachtung lediglich von dem forſchenden Pſychologen getrieben wird, ſind dieſe Fehlerquellen in Geſtalt einer entſtellenden Beeinfluſſung der Feſtſtellung nicht auszuſchalten.

Endlich iſt noch der beſonderen zeitlichen Verhältniſſe zu gedenken, unter denen ſich die experimentelle Selbſtbeobachtung vollzieht. Charakteriſtiſch iſt, daß dabei nicht nur der Zeitpunkt beſtimmt iſt; das erlaubt auch die nichtexperimentelle Form. Auch die Dauer und damit in etwa der Umfang des Erlebniſſes ſtehen feſt: im Sinne möglichſter Beſchränkung. Das bedeutet einen beſonderen Vorzug, weil damit die Aufgabe weſentlich erleichtert wird. Wichtig ſind weiter die jeweiligen Reaktionszeiten und

ihre Meſſung geworden, die das Erlebnis ſeiner Dauer nach beſtimmt. Letzteres erſtreckt ſich vom Augenblick der Reizgebung bis zum Beginn der Reaktion (der Aufgabenlöſung). Damit iſt eine neue Möglichkeit, die Ausſagen zu prüfen, gegeben. Jedes Mißverhältnis zwiſchen Reaktionszeit und Umfang der Ausſagen läßt Rückſchlüſſe auf Fehler der Selbſtbeobachtung zu. Kommen zu kurzen Reaktionszeiten längere Ausſagen, ſo deutet das auf nachtägliche Überlegungen der Vp hin, die mit Erlebnisbeſchreibung nichts mehr zu tun haben. Im umgekehrten Falle ſind Lücken in den Angaben gewiß. Dieſe Zeitmeſſung hat ſich als ein ſo wichtiger Behelf der experimentellen Selbſtbeobachtung herausgeſtellt, daß ſie faſt regelmäßig damit Hand in Hand geht, mitunter in einfachſter Form. (Stoppuhr.)

8. Die Grundzüge des Verfahrens mit ihren mannigfachen Vorzügen ſtehen damit feſt. Im Anſchluß daran ſind zwei prinzipielle Einwände zu erwähnen, die von maßgebender Seite dagegen erhoben worden ſind. Der eine nimmt das Zeitverhältnis von Erlebnis und Feſtſtellung zum Ausgangspunkt. Bei echter Selbſtbeobachtung wird Gleichzeitigkeit vorausgeſetzt. Daß dieſer Bedingung hier offenbar nicht genügt iſt, gibt zu ſcharfer Kritik Anlaß. (W. Wundt.) Demgegenüber iſt an die rückſchauende Selbſtbeobachtung im obigen Sinne zu erinnern. Die Anerkennung dieſer Beobachtungsform ſchlichtet den Streit. Immerhin ſoll nicht verſchwiegen werden, daß ein berechtigter Kern am Wundtſchen Bedenken vorhanden iſt. Wenn zeitliche Folge gegeben iſt, ſo muß noch ein Fall vom anderen unterſchieden werden: je nach dem Ausmaße des Zeitabſtandes zwiſchen Erlebnis und Feſtſtellung. Im Grenzfalle nimmt er Formen an, die den Begriff der Beobachtung allerdings nicht mehr rechtfertigen. Als Warnung in dieſem Sinne behält demnach der Wundtſche Einwand ſeine Berechtigung, wenn er auch durch eine geeignete Praxis ſicher entkräftet werden kann. In verwandtem Sinne bewegt ſich die Kritik G. E. Müllers. Sie weiſt darauf hin, daß hier der Merkfähigkeit eine Aufgabe geſtellt wird, die ihre Leiſtungsfähigkeit entſchieden überſteigt. Dies Bedenken richtet ſich vor allem gegen die Forderung einer vollſtändigen Beſchreibung, die von der ſyſtematiſch-experimentellen Selbſtbeobachtung erhoben wird. Abzuſtreiten iſt dieſe Fehlerquelle keinesfalls; doch wird ſie in wachſendem Maße mittels der Wiederholung ausgeſchaltet. Es iſt nicht anzunehmen, daß immer die gleichen Erlebnisbeſtandteile von einem Gedächtnisverluſt betroffen werden. Im übrigen wird auf dieſe Schwierigkeit und ihre Überwindung noch weiter

unten einzugehen ſein, gelegentlich der Ausgeſtaltung der experimentellen Methodik der Selbſtbeobachtung.

In dieſem Zuſammenhang iſt zunächſt eine ſehr zweckmäßige von N. Ach herrührende Dreiteilung zu nennen. Sie gliedert jede Selbſtbeobachtungsleiſtung in Vor-, Haupt- und Nachperiode, je nachdem ſich die Angaben auf das Erlebnis vor Reizbeginn, vom Reizbeginn an bis zur Aufgabenlöſung oder endlich auf die Zeit darnach beziehen. Dieſes Schema, das der Vp an die Hand gegeben wird, iſt jedenfalls geeignet, die Zuverläſſigkeit und Vollſtändigkeit der Ausſagen nicht unweſentlich zu erhöhen. Eine weitere weſentliche Seite des Verfahrens liegt in ſeiner Praxis, inſofern ſie ſich der Kurzſchrift bei der Aufnahme der Angaben bedient. Das bedeutet eine außerordentliche Entlaſtung der Vp, die nun ohne Rückſicht mit der erforderlichen Geſchwindigkeit vorgehen kann. Die Beanſpruchung des Gedächtniſſes wird damit auf das Mindeſtmaß herabgeſetzt. Beachtenswert erſcheint ein Vorſchlag W. Baades, der mittels des Parlographen (Diktophones) auch die letzte Schwierigkeit in dieſer Beziehung beſeitigen und zudem die Sprechweiſe als Ausdrucksſymptom mitberückſichtigt.

Auch ſonſtige Weiterbildungen der Methode, ſo verſchieden ſie im einzelnen ſein mögen, ſind alle darauf gerichtet, der von G. E. Müller nachgewieſenen Schwierigkeit Herr zu werden. Der Umfang der Erlebnisbeobachtung kann u. a. durch geeignete Aufgabenſtellung beſchränkt werden. Man verlangt z. B. von der Vp nur, daß ſie die Überlegungen, die zur Aufgabenlöſung geführt haben, berückſichtigt uſw. Eine ähnliche Einengung wird erzielt mit Hilfe des ſogenannten Unterbrechungsverſuches. (W. Baade.) Man bricht den Verſuch in verſchiedenen Stellen ab, um ſich unmittelbar danach über das ſeitherige Erlebnis berichten zu laſſen. Ein Verſuch z. B. wird in gewohnter Weiſe eingeleitet bis zu dem üblichen „Jetzt", das der Reizgebung vorangeht. Statt dieſer unterbricht der Vl und bittet um Beſchreibung des bis jetzt Erlebten, alſo der ſogenannten Vorperiode, die in den voraufgegangenen Angaben vernachläſſigt worden war.

An letzter Stelle ſind entſprechende Fragen des Vl's zu nennen, die dieſer der Vp auf Grund des vorliegenden Protokolles ſtellt, um deſſen Lücken auszufüllen. Auf dieſe Seite der Methode iſt näher einzugehen, weil ſie zu den umſtrittenſten Punkten gehört. Es läßt ſich nicht in Abrede ſtellen, daß damit die Gefahr einer irreführenden Beeinfluſſung der Vp gegeben iſt: einer Fehlerquelle bedenklichſter, weil unkontrollierbarer Art. Es frägt ſich nur, ob das ein zureichender Grund zur Verwerfung des ganzen Verfahrens

iſt. Das letztere darf ſchon deshalb verneint werden, weil dieſe Ausgeſtaltung keineswegs zum Weſen der Sache gehört; eine ſyſtematiſch-experimentelle Selbſtbeobachtung im weiteren, nicht im Achſchen Sinne iſt auf ſolche Fragen nicht unbedingt angewieſen. Zur Klärung trägt beſonders eine Unterſcheidung bei, die von J. Lindworsky ſtammt. Danach gibt es neben Ergänzungs- auch ſog. Erkundungsfragen. Die erſteren ſuchen ihren Zweck lediglich durch eine völlig neutrale Frageſtellung zu erreichen, die jede Beeinfluſſung der Vp vermeidet. Bei der zweiten Art dagegen wird der Vp ein beſtimmter Geſichtspunkt an die Hand gegeben, ſo daß eine Beeinfluſſung in unerwünſchtem und unerlaubtem Sinne nicht ausgeſchloſſen iſt. Je ein Beiſpiel ſoll den Unterſchied verdeutlichen. Die Vp hat in ihrem Protokoll angegeben: nach einigem Zögern fand ich endlich die gewünſchte Löſung, indem ich nochmals auf die Aufgabe zurückgriff. Eine reine Ergänzung würde es darſtellen, wollte man die Vp fragen, ob ſie bez. des Zögerns und deſſen, was dabei bewußt war, noch etwas Näheres angeben könne. Anders ſteht es mit Fragen wie die: Haben Sie das anſchaulich oder unanſchaulich gehabt? oder: Waren auch unanſchauliche Inhalte dabei gegeben? Gewiß kann auch die bloße Ergänzung eine Suggeſtion mit ſich bringen, durch die bloße Art und Weiſe (den Ton z. B. der Frageſtellung), im weſentlichen aber werden ſich die Bedenken gegen die Erkundungsfrage richten. Grundſätzlich wird man fordern, daß ſie nur in dringenden, beſonders begründeten Fällen Anwendung findet. Außerdem kommt es von Fall zu Fall auf die Umſtände an. Etwas anderes iſt es, wenn ein gewiſſenhafter und geſchulter Vl einer entſprechenden Vp gegenüber von dieſem Hilfsmittel Gebrauch macht, etwas anderes, wenn von Anfängern Stümperarbeit getan wird. Schließlich wird man verlangen müſſen, daß keine Ergebniſſe ausſchließlich auf Erkundungsfragen geſtützt werden; oder, falls dies geſchieht, daß ſie entſprechend gekennzeichnet werden. Alles in allem kann man ſagen: die Art der Durchführung iſt hier ausſchlaggebend, wie übrigens bei ſo vielen empiriſchen Verfahrungsweiſen. Es ſoll weiter zugegeben werden, daß hier eine ſchwierige Seite der Methodik zu Tage tritt. In keinem Falle laſſen ſich indeſſen daraus die Gründe für eine Verwerfung der ſyſtematiſch-experimentellen Selbſtbeobachtung ableiten.

9. Damit iſt die Kennzeichnung der Selbſtbeobachtung und ihrer ſeitherigen Rolle innerhalb der experimentellen Pſychologie abgeſchloſſen. Die Zuſammengehörigkeit, zu der theoretiſche Überlegungen geführt haben, hat zweifellos ihre Verwirklichung erfahren: das beweiſen die vorſtehenden

Angaben. Die Schwierigkeiten, die bei dem Ausbau der neuen Methode in die Erſcheinung getreten ſind, laſſen ſich überwinden. Im ganzen ergibt ſich vielmehr, daß die Selbſtbeobachtung durch die Verbindung mit dem Experiment — ſo gut wie jede Beobachtung — eine weſentliche Vervollkommnung erfahren hat. Das gilt für die Praxis wie die Theorie in gleicher Weiſe.

Als Beweis für dieſe Behauptung darf nicht zuletzt auf die Fruchtbarkeit des Verfahrens hingewieſen werden. Für die Beurteilung einer Methode iſt deren allſeitige theoretiſche Durcharbeitung gewiß von hohem Wert. Die grundſätzliche Brauchbarkeit kann auf dieſem Wege zweifellos dargetan werden. Aber das iſt nicht der einzige Maßſtab. Viel eindringlicher ſprechen die mit einer Methode erzielten Ergebniſſe für ihren Wert. Auch von dieſem Standpunkt aus geſehen beſtätigt ſich das oben Geſagte. Unzweifelhaft iſt die Denk- und Willenspſychologie ganz weſentlich bereichert worden durch die Methode der ſyſtematiſchen experimentellen Selbſtbeobachtung. Der bloße Hinweis auf die bekannten und großenteils anerkannten Arbeiten von Ach, Selz, Bühler, Lindworsky und vielen anderen muß an dieſer Stelle genügen. Wenn nicht immer endgültige Ergebniſſe erzielt worden ſind, ſo liegt das weniger an der Unzulänglichkeit der Unterſuchungsmethode als vielmehr an der verwickelten Beſchaffenheit des Gegenſtandes. Die Pſychologie befindet ſich dabei in einer ähnlichen Lage wie die Chemie gegenüber den Eiweißkörpern. Unabhängig davon ſtehen die zahlreichen Anregungen feſt, die dieſe Gebiete den experimentellen Forſchungen mittels der Selbſtbeobachtung verdanken. Man braucht nur an die neue Beleuchtung zu denken, die die Lehre vom Urteil und Schluß erfahren haben. (Vergl. die Unterſuchungen von Lindworsky und Störring.) Dabei ſteht es keineswegs ſo, als ob lediglich die genannten beiden Gebiete des höheren Seelenlebens befruchtet worden wären. Auch die Traum- und Wahrnehmungspſychologie hat Erfolge der gleichen Art aufzuweiſen. In dieſem Zuſammenhange darf auch auf die erfolgreiche Anwendung der ſyſtematiſchen Selbſtbeobachtung innerhalb der experimentellen Leſepſychologie hingewieſen werden. Die alte Streitfrage, ob für das Erkennen der Worte die Geſamtgeſtalt oder einige charakteriſtiſche Buchſtaben maßgebend ſeien, hat ſo eine gewiſſe Klärung erfahren: zugunſten der erſteren Möglichkeit. (Vergl. hiezu ferner die einſchlägigen Ausführungen von G. E. Müller in dem Erg.-Bd. der Zeitſchr. f. Pſychol. u. Phyſiol. d. Sinnesorg. 1911.)

Da die Verwendbarkeit der experimentellen Selbſtbeobachtung grundſätzlich keine Beſchränkung erleidet — Erlebnisbeſchreibung kann mit jedem

Verſuch verbunden werden —, ſo beſteht die Vermutung zu Recht, daß ſich das Verfahren noch weitere Gebiete erobern wird. Darüber hinaus kann man die Forderung aufſtellen, daß kein pſychologiſcher Verſuch vollſtändig iſt, der dieſes Hilfsmittel nicht gebraucht hat: bzw. man wird künftig verlangen, daß der Nachweis ſeiner Überflüſſigkeit jedesmal erbracht ſein muß, bevor darauf verzichtet wird.

10. Die wachſende Bedeutung der experimentellen Selbſtbeobachtung kommt endlich zum Ausdruck in einem Einteilungsverſuch der pſychologiſchen Verſuche, der aus jüngſter Zeit ſtammt. (W. Baade.) Darnach iſt zu unterſcheiden zwiſchen Darſtellungs- und Kauſalverſuch. Die zweite Form entſpricht dem, was oben als vollſtändiges und ſtrenges Experiment bezeichnet worden iſt. Das Schwergewicht liegt hier — von der Herbeiführung abgeſehen — auf der iſolierenden Variation: Die Unterſuchung der einzelnen Bedingungen macht den Kern des Verſuchs aus. Als charakteriſtiſche Beiſpiele für dieſen Typ können Gedächtnisexperimente dienen mit ihrer planmäßigen Ausgeſtaltung aller Lernbedingungen nach Dauer der Eindrücke, den Zwiſchenpauſen, den Wiederholungen und ihrer Verteilung uſw. Dieſer Form von pſychologiſchem Verſuch wird nun der Darſtellungsverſuch gegenübergeſtellt. Für ſeinen wiſſenſchaftlichen Wert entſcheidet die Herbeiführung des betreffenden Erlebniſſes als ſolches. Der Bewußtſeinsinhalt ſoll ſo der ſchreibenden Beobachtung zugänglich gemacht werden, die ganz im Sinne der ſyſtematiſchen experimentellen Selbſtbeobachtung gedacht iſt. Es iſt hier nicht der Ort, auf die Bedeutung dieſer Klaſſifizierung einzugehen, die z. B. J. Lindworsky entſchieden bejaht. Ihr bloßes Vorhandenſein iſt ein beredter Ausdruck für die Rolle, die der Selbſtbeobachtung innerhalb der experimentellen Pſychologie eingeräumt wird; denn ſie bzw. ihr Vorhandenſein oder Fehlen — gibt die Grundlage dieſer Einteilung ab.

Auch wenn man dieſe Zweiteilung nicht für befriedigend anſieht, iſt die Verbindung des Experimentes mit der Erlebnisbeſchreibung jedenfalls ausreichend, um eine eigene Klaſſe von Verſuchen zu begründen: die ſog. Beſchreibungsverſuche, die mit den Zeitmeß- und den Ausdrucksverſuchen auf eine Stufe geſtellt werden können; ſie alle ſtellen nämlich Abarten des verwickelten Aufgabe-Löſungsverſuches im Gegenſatz zu dem einfachen, der den Grundtyp ausmacht, dar, ſofern ſie über die reine Löſung hinaus das Erlebnis zu erfaſſen beſtrebt ſind.

Zuſammenfaſſung.

1. Das Verhältnis von Selbſtbeobachtung und pſychologiſchem Experiment ſtellt ein eigenartiges Problem dar, das in ſehr verſchiedenem Sinn beantwortet worden iſt.

2. Eine Klärung der dabei auftauchenden Widerſprüche und Meinungsverſchiedenheiten iſt nur möglich, wenn das Weſen von Beobachtung, insbeſondere von Selbſtbeobachtung und von Experiment genauer erfaßt wird. Viele Schwierigkeiten rühren von zu engen bzw. zu weiten Beſtimmungen her.

3. Der Begriff der Beobachtung wird häufig, aber nachweislich fälſchlich an die Gleichzeitigkeit der Feſtſtellung mit dem Gegenſtand der Beobachtung geknüpft. Die unmittelbare Folge ändert an dem Beobachtungscharakter nichts. Da die Unmittelbarkeit ihrerſeits nicht mathematiſch genommen werden darf, der Zeitabſtand ſelbſt der Zunahme fähig iſt, ſo ſind die Grenzen zwiſchen Beobachtung in ſtrengem und in weitem bez. unzuläſſigem Sinne nicht ganz beſtimmt zu ziehen. Auf jeden Fall muß die rückſchauende Selbſtbeobachtung als ſolche anerkannt werden.

4. Bei der Beſtimmung des Experimentes iſt ebenfalls zu unterſcheiden zwiſchen einer ſtrengen und einer weiten Faſſung, wobei Übergänge auftreten: die erſte Form ſchließt Herbeiführung und iſolierende Variation in ſich, die zweite begnügt ſich im weſentlichen mit der Herbeiführung, zu der ſich häufig noch eine unvollkommene Variation hinzugeſellt.

5. Bei Beurteilung der Sachlage wirkt der Umſtand erſchwerend, daß die Selbſtbeobachtung des forſchenden Pſychologen manche Züge mit dem Experiment gemein hat (die Herbeiführung). Einer „experimentierenden Selbſtbeobachtung“ darf indeſſen keine allzu große Bedeutung beigemeſſen werden. Man muß ſich darüber klar ſein, daß hier das Experiment in einem allzu weiten Sinne gebraucht wird.

6. Als irrig erweiſt ſich auch eine Auffaſſung, die Selbſtbeobachtung und Experiment als Gegenſätze behandelt. Theoretiſch iſt dieſe Anſchauung unhaltbar. Aus dem richtig verſtandenen Weſen beider Verfahrungsweiſen ergibt ſich ihre Verträglichkeit, wenn nicht die erwünſchte Zuſammengehörigkeit.

7. Die Entwicklung der experimentellen Methodik in ihrer zweiten Phaſe (nach 1900) beſtätigt dies Ergebnis. In Geſtalt der ſyſtematiſch-experimentellen Selbſtbeobachtung hat ſich die experimentelle Richtung der Erlebnis-

beobachtung nicht nur bedient, ſondern hat ihr auch eine bedeutſame Weiterbildung widerfahren laſſen. Dabei haben die unvermeidlichen Fehlerquellen zum erſtenmal eine eingehendere Beachtung gefunden im Sinne zugleich ihrer Ausſchaltung. Die fremde bzw. fremdgeleitete Selbſtbeobachtung verdankt der experimentellen Methode ihre Entdeckung und bleibende Schätzung.

8. Die Meinung von einem Gegenſatz erklärt ſich aus der irrigen Gleichſetzung des pſychologiſchen Experimentes mit einer beſtimmten, für die Anfänge maßgebenden Form, die zunächſt nur die Fremd- oder Ausdrucksbeobachtung berückſichtigt.

9. Die von experimenteller Seite her gegen die ſyſtematiſch-experimentelle Selbſtbeobachtung erhobenen Einwände laſſen ſich inſoweit beheben, daß ſie die Brauchbarkeit des Verfahrens nicht in Frage ſtellen können.

10. Vom methodiſchen Standpunkt aus iſt die folgerichtige Ausgeſtaltung des pſychologiſchen Verſuches zu fordern in Geſtalt einer durchgängigen Verbindung aller Verſuchsarten mit der ſyſtematiſchen experimentellen Selbſtbeobachtung, die ſich als unentbehrlich erweiſt.

Abſchließend ſei bemerkt: Alle dieſe Ergebniſſe ſtehen in Einklang mit den Ausführungen, die J. Geyſer in ſeinem Lehrbuch der allgemeinen Pſychologie bringt. (3. Aufl. Bd. I 1920.)

DER BEGRIFF DES GESETZES IN DEN GEISTESWISSENSCHAFTEN

Von Geheimrat Univerſitätsprofeſſor Dr. Aloys Fiſcher,
München

Vom ethymologiſchen Urſinn des „Geſetzes", der geſatzten, d. h. in mündlich traditioneller oder ſchriftlich fixierter Vereinbarung aufgerichteten, formulierten und erzwingbaren Norm des Verhaltens, der Glieder einer eben damit zum Rechtsverband werdenden Menſchengemeinſchaft ſich unterwerfen oder durch die Gewalt einer Regierung unterworfen werden, iſt in den abgeleiteten Anwendungen des Wortes bald mehr das imperativiſche Moment, bald mehr eine ſeiner Folgen, die Gleichförmigkeit bzw. der Ausſchluß der Beliebigkeit des Verhaltens feſtgehalten, weiter entwickelt, zur Kennzeichnung urſprünglich ganz anderer Sachverhalte übertragen worden. Die eine Entwicklung führte zum Gebrauch des Wortes in Zuſammenhängen, in denen widerſpruchsfrei mit ſich übereinſtimmendes, konſequentes und in ſeiner Konſequenz ausnahmslos regelmäßiges Verhalten des menſchlichen Wollens, Wertens und Denkens auch ohne Rekurs auf äußere Zwangsmittel als Folge einer „Normgeſetzlichkeit" erſchien; die andere Anwendung erfolgte in Zuſammenhängen, in denen unabhängig von zweckſetzendem und zwingendem Wollen gewiſſe regelmäßig wiederkehrende Abfolgen von Vorgängen und Geſchehniſſen aus der Sphäre der Einzeltatſachen und damit des Zufalls, der Beliebigkeit herausgehoben und als notwendig, als Spezialfälle eines Naturgeſetzes begriffen werden ſollten. Einmal auf dieſe beiden Fährten geraten hat das den Geſetzesbegriff ſchaffende und ausformende Denken eine Fülle von Geſtaltungen entwickelt, die ſowohl den Urſinn des „Geſetzes" der Rechtspflege, wie jede der beiden abgeleiteten Bedeutungen, der allgemeinen Norm geiſtigen Tuns wie des Naturgeſetzes variierten, die eine auf die andere zurückzuführen verſuchten oder alle aus einer abſtrakteſten Faſſung des Gedankens der Geſetzlichkeit, etwa dem logiſchen Prinzip der Identität oder des Widerſpruchs oder dem — ſelbſt wieder ungleich formulierten und vielfach umgedachten — Kauſalgeſetz herleiteten. Gemeinſam iſt aber allen Verwendungen des Wortes die eigentümliche Daſeinsform der „Geſetze" geblieben; ſie ſind Sätze, Formulierungen, die ſagen, daß etwas nicht nur iſt, ſondern notwendig iſt, nicht nur geſchah und geſchieht, ſondern geſchehen muß — wenn ſeine notwendigen und zureichenden Bedingungen vorhanden ſind, — oder geſchehen ſoll — wenn eine be-

ſtimmte unerwünſchte Folge vermieden oder eine beſtimmte „Richtigkeit" erreicht werden will. Geſetze ſind nicht reale Dinge oder Beſtandſtücke der Gegenſtände, für die ſie gelten, deren Verhalten ſie regeln; die Vorſtellung insbeſondere von Naturgeſetzen gewiſſermaßen als Dingen, genauer geſagt als Mächten und Kräften außer und über der Natur, den Wirklichkeiten der Einzeldinge, die dieſe ſozuſagen nötigen, ſich ſo und nicht anders zu verhalten, iſt ein Nachklang jenes Sinnes von „Geſetz", das im Willen eines Herrſchers oder Deſpoten geſetzt, den Untertanen aufgezwungen wird und, in ſich ohne Logik, ebenſogut anders lauten könnte, wenn das feſtſetzende Belieben anders gewollt hätte. In der in mancher Theologie üblich geweſenen Deutung der Naturgeſetze als Verkörperungen eines einmal gefaßten und ununterbrochen fortwirkenden Willküraktes göttlicher Schöpferallmacht klingt ſie deutlich wider. Naturgeſetze ſind in ſolcher Auffaſſung objektiv ſinnbar; das Verhalten der Dinge, über das in ihnen Ausſagen gemacht werden, gründet nicht in Weſenheit und konſtanter Beſchaffenheit dieſer Dinge. Daſein und Art der Natur als eines Ganzen iſt die Sichtbarwerdung eines in ſich ungebundenen, freien, allmächtigen Willens. Die Natur und ihre Geſetze zu erforſchen iſt eine ſinnloſe Aufgabe, denn hätte Gott anders gewollt, ſo wäre Art und Zuſammenhang der Dinge anders und wollte er anders, ſo würde keines dieſer „Geſetze" mehr gelten, und zwar ohne daß wir einzuſehen vermöchten, warum der Willensinhalt des göttlichen Geſetzgebers für die Geſamtheit des Wirklichen jeweils ſo geweſen iſt oder gewechſelt hat, wie ihn die wiſſenſchaftliche Naturforſchung am Verhalten der ohnmächtig ihm unterworfenen Dinge zeigt. Wir müßten ſchon die Freiheit der höchſten Souveränität, der Allmacht Gottes wieder durch Motivzuſammenhänge binden, alſo durch Übertragung einer aus dem menſchlichen Verhalten uns bekannten Normgeſetzlichkeit des perſönlichen Geiſtes auf Gott dieſe näher interpretieren (wie die Theologie des Chriſtentums tut), hätten damit aber für die demonſtrierende Erkenntnis einen ſelbſt abgeleiteten Ausgangspunkt genommen, das Geſetz eines „Sollens", und würden Gott als naturgewordene Norm verſtehen, als einen Geiſt, in dem Sein und Sollen niemals in Spannung treten können, weil ſein Sein der Norm dauernd folgt und die Normen ſein Sein ſind. Es wohnt geläuterter Gottesvorſtellung unleugbar die Tendenz inne, die Weſenheit Gottes als Realität der Norm zu verſtehen, genauer geſagt als die Perſönlichkeit, in der Geſetze nicht mehr nur Sätze, ſondern Tatſachen ſind. Aber mit eben dieſer Auffaſſung verläßt der Glaube den Boden, auf dem ſonſt die Denk-

bewegung den Geſetzesbegriff abhandelt. Für die beſcheidenere Einſtellung der Betrachtung der Wirklichkeit, wie ſie iſt, und die nächſte Verlängerung dieſer Linie über das Erfahrene hinaus zum Erfahrbaren halten wir feſt, daß „Geſetze" keine Realitäten ſind, ſo gewiß reale Beſchaffenheiten des Ontiſchen, wie wir ſehen werden, ihre Vorausſetzungen und Grundlagen bilden. Die Konſtruktion der unerfahrbaren Wirklichkeit in einem religiöſen oder philoſophiſchen Glauben bleibt dann eine Aufgabe, zu der ein ewiges Bedürfnis beſteht, nur freilich ein ſolches, deſſen Befriedigung nicht mehr mit Mitteln der Wiſſenſchaft erfolgt, eine ſchöpferiſche Leiſtung auf anderem Boden, bei der im gegebenen Fall Regelungen der ſyſtemſchöpferiſchen Produktion durch den Geiſt auch der Wiſſenſchaft mehr oder minder mitgewirkt haben und mitwirken ſollen. Für die Einordnung in dieſen Zuſammenhang bleiben alſo diejenigen Geſetzesbegriffe, mit denen einerſeits die Realwiſſenſchaften arbeiten, dieſe — etwa mit Erich Becher — ſelbſt wieder klaſſifikatoriſch geſchieden in Naturwiſſenſchaften und Geiſteswiſſenſchaften, dieſe in „Pſychologie" einerſeits und „Kulturwiſſenſchaften" andererſeits zerlegt, andererſeits die Idealwiſſenſchaften, d. h. Diſziplinen, die ideelle Gegenſtände unterſuchen, auch ſie wieder gegliedert in Mathematik, Kinematik und Chronologie als Nebengebiete und die Wertwiſſenſchaften. Freilich iſt zu den beiden letzten Gruppen noch ein erläuterndes Wort notwendig, ehe die Abgrenzung der „Geiſteswiſſenſchaften" in dem Sinne vollſtändig iſt, in dem das Wort hier gebraucht werden ſoll. Raum, Zeit, Zahl und Bewegung ſind gewiß nicht bloß „gedachte", noch weniger nur „erdachte" Gegenſtände; ſie ſind auch nicht nur pſychologiſche Gegebenheiten (etwa „Anſchauungsformen" des menſchlichen Geiſtes oder „Kategorien"). Die Erfahrung beweiſt, daß an den wirklichen Dingen räumliche und zeitliche Momente haften und in abstracto ſowohl von der übrigen Subſtanz der realen Dinge wie von ihrem Realſein unterſchieden werden können. Gewiß haften nicht allen realen Dingen alle dieſe Momente an; z. B. ſind räumliche Momente den realen ſeeliſchen Vorgängen nicht eigen und iſt ſelbſt ihre „Lokaliſation" nur eine mittelbare und uneigentliche. Aber auch wenn alles Wirkliche wie in der Zeit und zählbar, ſo auch räumlich und bewegt wäre, wäre *der* Raum, *die* Zeit, *die* Zahl, *die* Bewegung, alſo die Gegenſtände der Mathematik und ihrer Untergebiete nicht ſelbſt ein ebenſo realer Gegenſtand wie der in Raum, Zeit und Bewegung exiſtierende zählbare Einzelkörper, ſie bleiben (mit Stützpunkten in der Erfahrung) konſtruierte, vom Geiſt erſt erzeugte Gegenſtände. Noch einmal: nur

der Gegenſtand der mathematiſchen Wiſſenſchaft als ſolcher iſt ideell. Und wenn wir von Wertwiſſenſchaften reden, läuft leicht ein Doppelſinn unter: Das Werten als ſolches iſt kein wiſſenſchaftlicher Akt, kein Akt der Kenntnis-nahme, ſondern der Stellung-nahme. Wir müſſen uns damit abfinden, daß die Vernunft nun einmal als erkennende *und* wertende in zwei grundverſchiedenen, niemals aufeinander rückführbaren Dimenſionen ſich auslebt. Jeder Verſuch, das Werten und Wollen gewiſſermaßen nur als Epiphänomena des Denkens zu deuten, ihnen die urſprüngliche und ſchöpferiſche Selbſtändigkeit zu nehmen, kraft deren Werte ſind, indem ſie in einmaliger oder dauernder Werthaltung und Wollung geſetzt werden, das Werten und Wollen nur als (unklare, gefühlsmäßige) Erkenntnis (ſeiender) Werte und (objektiv realer) Ziele oder als ein Denken in anderer Form hinzuſtellen, ſcheitert an den Tatſachen der pſychologiſchen Erfahrung ebenſo wie der entgegengeſetzte Verſuch, das Denken und die Erkenntnis von Sein und Seiendem nur als eine Verlarvung des Wunſches, Begehrens und Wertens darzuſtellen, wie ſie Voluntarismus und Pragmatismus verſuchen, denen das Denken nicht ein Akt von eigener Struktur mit unzerſtörbarer Intention auf das Seiende und Gegenſtändliche iſt, ſondern nur ein Verfahren der Ausleſe zwiſchen Wunſchbildern der Wirklichkeit nach ihrem Nutzen und ihrer Brauchbarkeit für wert- und zielgerichtetes Handeln. Soweit alſo die Wertung und Wertſchöpfung geſehen wird, iſt ſie nicht Wiſſenſchaft, auch nicht Kulturwiſſenſchaft, ſondern eine Provinz des Geiſteslebens neben der theoretiſchen. Ganz anders iſt die Sachlage, wenn Werte und Wertſyſteme, die, noch einmal geſagt, nicht der wiſſenſchaftlichen Haltung und Bemühung entſtammen, aber einmal vorhanden ſind, er„kannt" werden ſollen, d. h. wenn man ihre Entſtehung, Grundlagen, ihren Aufbau unterſucht, wenn man (ſelbſt nicht wertend, auch nicht in ihrem Sinn wertend) ſie als Gegenſtände (natürlich nicht Dinge) ſtudiert, wie Dreiecke oder Mineralien. Daß ſie nach Beſchaffenheit, Entſtehung und Bedeutung eine eigene Art von Gegenſtänden bilden, iſt gewiß richtig, ſchließt aber nicht aus, daß man ſich um die Erkenntnis ihrer Eigenart bemüht. Nur jene geiſtigen Anſtrengungen, die ſelbſt nicht Wertung ſind und Werte ſchaffen oder ſchaffen wollen, aber darauf abzielen, die Eigenart des Wertens und der aus ihm entſtandenen und entſtehenden Gegenſtände charakteriſierend und abgrenzend zu erfaſſen, bilden Wertwiſſenſchaften. Sie zerfallen in die reinen (Logik, Ethik, Äſthetik, Religions-, Rechts-, Wirtſchaftsphiloſophie) und in die kulturhiſtoriſchen Zweige (Kunſtgeſchichte, Religionsgeſchichte uſw.).

Unter Benutzung dieſer Überlegungen ſollen im folgenden als Geiſteswiſſenſchaften alle Diſziplinen gelten, welche die ſeeliſche Wirklichkeit als ſolche (Pſychologie mit allen ihren Untergebieten), die objektive Geiſteswelt der Kultur und die den Kulturgebieten die innere Sinneinheit gebenden Leitwerte des geiſtigen Lebens und Schaffens erkennen wollen. Der Kreis der ehemals ſogenannten hiſtoriſch-philologiſchen Diſziplinen wird im Syſtem der Geiſteswiſſenſchaften ſachgemäß erweitert durch Einbeziehung auch jener Formen des Geiſteslebens, die nicht primär in ſprachlich-literariſchen Schöpfungen ſich dokumentieren und aus ihnen als ihren Quellen erkannt werden, ſondern auch im bildneriſchen und muſikaliſchen Kunſtwerk, in Rechtsinſtitution und Organiſationsform des Gemeinſchaftslebens, in Wirtſchaft und Verkehr, in Brauch und Sitte, in Kult und Liturgie; aus dem Kreis der ſog. Wertwiſſenſchaften wird nur die kritiſche Erkenntnis der Werthinſichten und Wertinhalte und ihrer Spiegelungen in Werken und Gütern der Kultur einbezogen, nicht aber die Wertung und Wertſchöpfung als ſolche, die nicht Wiſſenſchaft, ſondern Willenſchaft, nicht Kenntnisnahme, ſondern produktive Stellungnahme iſt.

Für die methodiſche Auffaſſung der ſo umſchriebenen Geiſteswiſſenſchaften iſt im Laufe des 19. Jahrhunderts das Modell der damals beſonders aufblühenden Naturwiſſenſchaften in vielen Hinſichten bedeutſam geworden, ebenſo häufig verwirrend wie fördernd, wie der Sachkundige für den Betrieb der Pſychologie, der Einzelphilologien und der allgemeinen Sprachwiſſenſchaft, der verſchiedenen Zweige der Geſchichtsſchreibung und der Kulturforſchung leicht feſtſtellen kann. Ausgangspunkt für dieſe Verſuche einer Grenzverwiſchung im Wiſſenſchaftlichen war und blieb der Verſuch, den Geſetzesbegriff der Naturforſchung im Syſtem der Geiſteswiſſenſchaften mit gleichem Sinn als oberſten Ziel- und Richtbegriff der Erkenntnis einzubürgern. Damit dieſe Diſziplinen Wiſſenſchaft werden könnten, ſchienen ſie verpflichtet zu ſein Naturgeſetze des Seelenlebens, der Sprache, der Geſchichte, der Kultur ſuchen und finden zu müſſen. Ohne ſolche Tendenz — die Erfolge waren nebenſächlich — ſchienen ſie verurteilt, im Gebiet der perſönlich und weltanſchaulich gebundenen Meinungsbildung zu verharren, den Anſpruch auf Wiſſenſchaftlichkeit, damit beweisbare Allgemeingültigkeit zu Unrecht zu erheben. So mag für eine Erkenntnistheorie der Geiſteswiſſenſchaften die Erörterung nützlich ſein, ob der Geſetzesbegriff im Syſtem ihrer Arbeitsmittel überhaupt eine Stelle findet, und ob, wenn ja, das „Geſetz“ in den Geiſteswiſſenſchaften denſelben Sinn und Gehalt beſitzt wie

in den Naturwiſſenſchaften, mit anderen Worten, ob Endziel geiſteswiſſenſchaftlicher Forſchung Naturgeſetze des Geiſtes und ſeines Lebens ſind.

Es ſcheint zweckmäßig, in der Gedankenentwicklung zunächſt den Sinn von „Naturgeſetzen" zu klären, dann die Frage anzuſchließen, ob der Sinn von „Geſetz", der in Naturgeſetzen ſteckt, der letzte und einzige Sinn des Geſetzesbegriffes iſt oder ob der Geſetzlichkeitsgedanke erklärender und verſtehender Wiſſenſchaften noch in andere Dimenſionen weiſt, und ſchließlich von ſolchen Überlegungen aus den (heute bekanntlich lebhaft umſtrittenen) Geſetzesgedanken der Naturforſchung noch einmal zu beleuchten.

Die *heutige* vorwiſſenſchaftliche Intention des Wortes „Naturgeſetz" — daß ſie, geſchichtlich betrachtet, ſelbſt nur Sediment ausgedehnter wiſſenſchaftlicher Arbeit, Theoriebildung und Diskuſſion iſt, insbeſondere Frucht der Entwicklung mathematiſcher Naturforſchung in den neueren Jahrhunderten, iſt keinem Einſichtigen zweifelhaft — geht auf die Behauptung, daß konſtante Weſenheiten der Naturdinge unter gleichen Bedingungen und Konſtellationen, alſo insbeſondere im raum-zeitlichen Zuſammentreffen mit anderen, in ihrem Weſen ebenfalls konſtanten Naturdingen ein gleiches und konſtantes Verhalten offenbaren, und nicht anders können als eben dieſes Verhalten zu zeigen.

Prüft man die Grundlagen dieſer Intention klärend nach, ſo zeigt ſich deutlich, daß die unmittelbare Beobachtung, der als ſolcher nur die Einzelphänomene zugänglich ſind, gewiſſermaßen nur die hinweiſenden Symptome ſichert. Die ſogenannte induktive Gewinnung von Naturgeſetzen geht davon aus, daß in der Erfahrung eine regelmäßige Verknüpfung zweier Erſcheinungen beobachtet werden kann, genauer geſagt, eine ausnahmsloſe und regelmäßige Folge einer Erſcheinung B auf eine Erſcheinung A. Poſitiviſtiſche Erkenntnistheorie, die ſich jedes Überſchreiten der Erfahrung grundſätzlich verwehrt, bleibt bei dieſer — wie wir gleich ſehen werden nur *einen* — Vorausſetzung ſtehen und ſpricht darum den wie ihr ſcheint ganzen Inhalt des Geſetzesbegriffes in den Worten aus, die beiſpielsweiſe Simmel für zutreffend hält: Ein Geſetz iſt ein Satz, der die ausnahmslos regelmäßige Verknüpfung einer Erſcheinung B mit einer Erſcheinung A ausſpricht. Es läßt ſich zeigen, daß eine ſolche Faſſung ſchließlich nur die Umwandlung des allgemeinen Kauſalgeſetzes der Logik für beſtimmte Gegenſtandsgebiete darſtellt.

Allein gerade dieſer Ausgangspunkt, ſo geeignet er iſt, als Symptom auf

ein Naturgeſetz hinzuweiſen, iſt andererſeits ein Angriffspunkt für die ſkeptiziſtiſche Leugnung von Naturgeſetzen bzw. mindeſtens für die der urſprünglichen Intention zuwiderlaufende fälſchende Umdeutung ihres Sinnes. Denn die „Ausnahmsloſigkeit" iſt ſtreng genommen niemals beobachtbar bzw. empiriſch erweislich; wer mit einem Naturgeſetz wirklich nichts anderes auszuſprechen vermeint als die kürzeſte, zuſammenfaſſende Beſchreibung im echten, wahrnehmenden Sinn angeſchauter Einzelphänomene, kann nur behaupten, daß bisher die Phänomene in der angeſprochenen Folge und von allen bisherigen Forſchern beobachtet wurden, aber er kann nicht ſagen, daß auch in Zeiten, in denen ein Intereſſe zur Beobachtung gerade dieſer Einzelheiten noch nicht vorhanden, oder vielleicht noch gar kein Beobachter vorhanden war, dieſelbe Verknüpfung beſtanden hat und daß jeder künftige Beobachter ſie ebenfalls und unentrinnbar werde feſtſtellen können, kurz, er kann nicht behaupten, daß die Tatſächlichkeit der Verknüpfung Ausdruck einer inneren Notwendigkeit iſt, daß die Ordnung der Erſcheinungen das Symptom weſenhafter Beziehungen der Träger, der Realitäten iſt. Naturgeſetze werden aber — ſowohl in vorwiſſenſchaftlicher Intention wie im Bereich der Wiſſenſchaft ſelbſt — als etwas gehandhabt, das für die Rekonſtruktion einer der unmittelbaren Beobachtung unzugänglichen Vergangenheit oder Zukunft ebenſo dienlich und tragfähig iſt wie zur Beſchreibung und Deutung der unmittelbaren Gegebenheit, eben weil ſie als Konſtruktionsprinzipien der Wirklichkeit ſelbſt gemeint ſind. Die exakte und kontrollierte Beobachtung der Regelmäßigkeiten im Verhalten der Dinge zueinander und in ihren Veränderungen durcheinander, deren Ergebnis ein induktiv verſtandener Satz der Optik, Elektrizitätslehre, Chemie, Aſtrophyſik, kurz einer beliebigen Einzelnaturwiſſenſchaft ausſpricht und als *ganzen* Inhalt eines Geſetzes meint, reicht alſo gar nicht in die Sphäre der Geſetze hinein, bleibt in der Symptomenzone, ſowohl der Erkennungs- wie der Bewährungs*zeichen*. Die Forſchung, als empiriſche Induktion verſtanden, ſchließt ab mit der Feſtſtellung, *daß* Dinge ſich ſo und ſo verhalten. Aber die Naturwiſſenſchaft iſt innerlich immer genötigt geweſen, als Theoriebildung über dieſe Feſtſtellungen hinaus zu gehen und das „*Daß*" zu erklären, verſtändlich zu machen, d. h. das ſelbſt nicht mehr erfahrbare Sein denkend ſo zu konſtruieren, daß die feſtgeſtellten Daß-Zuſammenhänge einſichtig, begreiflich werden. Die Naturwiſſenſchaften, jede einzelne wie ihr Syſtem, werden gerade durch das Streben nach Erkenntnis von Geſetzen der Natur zu zwei ſtändig ſich ergänzenden und korri-

gierenden Arbeitsrichtungen gezwungen, zur feſtſtellenden und zur interpretierenden. Jede dieſer Arbeitsrichtungen hat ihre beſonderen Schwierigkeiten und Hemmungen, jede ihre methodiſchen Hilfsmittel. Es iſt heute (wie ehedem in der Zeit romantiſch-ſpekulativer Verachtung der Empirie als ſolchen, der ſynthetiſchen Konſtruktion und der Deduktion der Wirklichkeit aus Intuition, Axiomen oder Begriffen) wieder üblicher geworden, die feſtſtellende Arbeitsweiſe als beſchränkt und leicht geringzuſchätzen, zu meinen, daß die banalſte Alltagsbeobachtung und Vulgärerfahrung ſchon genüge, ihr gerecht zu werden und daß die wiſſenſchaftliche Leiſtung erſt mit der Syntheſe, der Spekulation, dem Syſtem beginne. Aber wer auch nur auf einem Gebiet ſelbſt arbeitet oder die Geſchichte auch nur einer Naturwiſſenſchaft kennen zu lernen ſich nicht die Mühe verdrießen läßt, überzeugt ſich, daß die ungeſchulte, unkontrollierte Beobachtung beliebiger Menſchen eine herzlich unzuverläſſige Baſis der Erkenntnis bildet, daß die geſchulte Beobachtungsfähigkeit von Sachkennern, die weiteſtgehende Iſolierung der Teilprozeſſe eines Geſchehens, die Vereinfachung der Vorgänge im Laboratoriumsmodell, die experimentelle Nachbildung und Kontrolle erſt einmal die Erfahrungsbaſis herausheben müſſen, die zwar in der Vulgärerfahrung ſteckt, aber nicht ohne weiteres jedem erkennbar iſt. Die Summe von Geiſt, Einfall, Geduld, die gerade beobachtende und experimentelle Naturforſchung aufgewendet hat, die Irrwege, die ſie zunächſt ging und ſich immer wieder abgeſchnitten hat, laſſen ſehen, wie bedeutſam, ſchwierig und dauernd im Fluß ſchon die lediglich feſtſtellende Arbeit der Naturerkenntnis iſt, alſo die Aufbereitung des Materials, das für die Erkenntnis von Naturgeſetzen die Vorausſetzung bildet. Jedes beliebige Beiſpiel kann von dieſem Gang der feſtſtellenden Naturerkenntnis überzeugen. Die Vulgärerfahrung lehrt die Menſchen, daß mit der regelmäßigen Wiederkehr der Jahreszeit, die man Frühling nennt, regelmäßig Austrieb und Wachstum der Pflanzenwelt verbunden iſt, und eine erſte naive Biologie hat ſomit als ein „Naturgeſetz“ ausſprechen können, daß „der Frühling“ „die Pflanze“ regeneriert. Aber von ſolchen Anſchauungen ſind die Naturgeſetze des Lebens, die in der heutigen Biologie — ſelbſtverſtändlich noch lange nicht abſchließend erkannt — eine Rolle ſpielen, ungeheuer entfernt, denn die vergenauernden Einſichten in das, was eigentlich den Komplex „Frühling“ mit dem ebenſo unanalyſierten Komplex „Pflanzenleben“ im einzelnen verbindet, in Licht, Wärme von Boden und Luft, Waſſer, Löslichkeit der Salze und anderen Nähr-

ſtoffe, innere Periodizität der Lebensprozeſſe ſelbſt, kurz die Einſicht in die Bedingungen vegetativen Lebens, ſeiner Entſtehung, Entwicklung, Erhaltung hat doch erſt *die* Beobachtung aufzuſuchen geſtattet, die in iſolierender Unterſuchung die tatſächliche Verknüpfung je einer Erſcheinung mit einer anderen und in meſſender Präziſion die Abhängigkeit auch der Größenordnungen der beiden Reihen erſt einmal eindeutig ſichtbar machte. Und wenn ſchon dieſe Forſchung heute noch lange nicht am Ende iſt, daß der „Frühling" die Urſache der Vegetation iſt, iſt kein Naturgeſetz des Lebens mehr. So haben Phyſik, Chemie, Biologie erſt die Tatſachen nicht geſchaffen, aber ſichtbar gemacht, haben mühſam „feſtſtellen" helfen, welches Verhalten von Naturdingen wirklich konſtant iſt und haben gerade durch die Ergebniſſe dieſer feſtſtellenden Arbeitsweiſe ihren keiner „Willkür" und „Intuition" mehr ausgeſetzten, ihren ſpezifiſch wiſſenſchaftlichen Inhalt bekommen. Soweit dieſe feſtſtellende Aufgabe gelöſt iſt oder rebus sic stantibus als gelöſt betrachtet wird — weil man noch nicht weiter konnte, weil die Hilfsmittel und Methoden der Tatſachenfeſtſtellung nicht mehr geſtatten [was mit jeder Erfindung eines neuen Iſolierungs- und Beobachtungsmittels ſofort anders wird] — ſetzt dann Naturwiſſenſchaft als Hypotheſen- und Theoriebildung ein, d. h. als die gedankliche Leiſtung, die das „daß" des beobachteten regelmäßigen Verhaltens verſtändlich macht, die einen einſichtigen Zuſammenhang konſtruiert, erdenkt, als deſſen Ausfluß die beobachtete Regelmäßigkeit der Erſcheinungen ſelbſtverſtändlich wird. Die Tatſachen und auch die Naturgeſetze als Tatſachen genommen ſind nackt, hart, unverſtändlich; durch ihre Feſtſtellung weiß man zwar, *daß* es ſo iſt, im Falle erſchöpfender Induktion, daß es wirklich ſo iſt, aber verſteht nicht, warum es ſo iſt. Die Naturforſchung als Geſamtanſchauung verſucht, den feſtgeſtellten äußeren Gleichlauf der Ereigniſſe durch die Annahme eines inneren Zuſammenhangs der Realität verſtändlich zu machen. Die lebendige Naturforſchung, die Forſchung als Prozeß iſt ein verſuchsweiſes Verfahren, denn oft kennen wir nur das Verhalten der Dinge, nicht aber ihre Weſenheiten, in deren Bezug aufeinander eben dieſes Verhalten geſetzmäßig begründet iſt; die Anſtöße zum Fortſchritt gehen bald von den „feſtſtellenden" Arbeiten aus, bald von den interpretierenden Theorien, die, um ſich weiter zu ſtützen, neue Feſtſtellungsmethoden erfinden und praktizieren müſſen. Abſchließend endgültige Naturerkenntnis wäre die Einſicht in ein Weltgebäude und Weltgeſchehen, deſſen Struktur die Einzelnaturgeſetze in verwandter Weiſe umſchlöſſe, gewiſſermaßen als explizierte Fol-

gerungen enthielte wie die Axiomatik einer mathematiſchen Diſziplin deren einzelne Sätze. Das wirkliche Verhalten der Naturdinge und Naturkräfte wird dann als notwendig begriffen, wenn das Weſen der Dinge als ein ſolches der inneren Bezogenheit aufeinander, des Daſeins jeder Einzelheit für andere, des konſtitutiven Teil-ſeins jedes Stückes in einem, in dem als ſolches einen und einzigen Ganzen der Wirklichkeit gedacht iſt. Das kann man wohl auch ſo ausdrücken, daß das empiriſche Verhalten, die zu beobachtende Regelmäßigkeit in der Verknüpfung der Erſcheinungen die Anerkennung einer Norm iſt, nicht einer von außen und durch einen zwingenden Willen über die Dinge verhängten Norm, ſondern einer in den Dingen ſelbſt, in ihrer Struktur als Teile des Ganzen liegenden Norm.

In der heutigen Naturwiſſenſchaft wird vielfach mit Worten geſpielt. Wenn von nicht wenigen Forſchern verſichert wird, ſie wollten gar nicht die wahren Urſachen der wirklichen phyſiſchen Vorgänge, Körper und Veränderungen erkennen, vielmehr ſei ihre Aufgabe wie ihre Abſicht nur die, Fiktionen zu finden, die für menſchliche Zwecke brauchbar, die Beherrſchung der in ihrem Weſen ſelbſt unerkennbaren Vorgänge geſtatten, genauer geſagt, eine zweite künſtliche Wirklichkeit (im Laboratoriumsverſuch wie in der Technik) zu ſchaffen, die von ſolchen Fiktionen aus die Benutzung der Natur ermögliche, ſo iſt dieſes agnoziſtiſch-pragmatiſtiſche Bekenntnis inſofern zutreffend, als im Lauf der Geſchichte die verſchiedenſten „Theorien" — die einen freilich beſſer, einfacher und umfaſſender als die andern — dies verſucht haben und eine Schlußentſcheidung zwiſchen ihnen nicht möglich war, d. h. alſo, daß die Aufgabe der erklärenden Naturtheorie noch nicht gelöſt iſt. Aber auf der anderen Seite iſt der Fiktionalismus, auch der neupythagoreiſche, dem die Wirklichkeit wieder Zahl wird, nichts als Zahl, ein Mißverſtändnis der theoretiſchen Intention, denn die für praktiſche Zwecke fruchtbarſten Hypotheſen ſind fallen gelaſſen worden, ſobald die Beobachtung, die das „Selbſt" der Dinge erfaſſende Anſchauung, die in der Fiktion geſetzte gedankliche Annahme ihrer Beſchaffenheit enttäuſchte, auch wenn zunächſt eine praktiſch fruchtbare neue Hypotheſe nicht in die Stelle der alten geſetzt werden konnte. Die Forſchung als lebendiger Prozeß arbeitet zweifellos auch mit Fiktionen, Hypotheſen, Konſtruktionen, nicht zuletzt mit ſolchen, denen etwa innewohnende mathematiſche Elemente die Feſtigkeit einer allgemeinen Demonſtrierbarkeit verleihen, aber ſie zielt ab und mündet in ein Syſtem von Erkenntniſſen, die nicht mehr nur fiktive und praktiſch regulative Geltung haben, ſondern das wahre Sein ausſprechen und

das empiriſche Verhalten der Dinge als die ſelbſtverſtändliche Folge dieſes Seins umgreifen.

Wenn dieſe Überlegungen der Intention des Begriffs Naturgeſetz näher kommen, ſo ſcheint mir die Übertragung des empiriſch induktiven Sinns von „Geſetz“ aus der Sphäre der Naturforſchung in jene der Geiſtes-, Geſchichts-, Kultur- und Wertwiſſenſchaften ein hysteron proteron zu ſein, vielmehr umgekehrt der volle Sinn von „Naturgeſetzen“ hergeleitet werden zu ſollen aus der Intention des Wertgeſetzes, die wir im Rahmen der Geiſteswiſſenſchaften zur Erfüllung zu bringen vermögen. Was iſt, wenn nicht der Zweck, ſo doch der Effekt von Geſetzen im Sinne der poſitiven Rechtsordnung? Würde jeder Menſch in jeder Lage vollkommen willkürlich handeln (daß er es *kann*, ſetzen wir zunächſt voraus, indem wir ihn als freie Perſon, als Geiſt und Leben denken, wir erörtern nur, ob er es tut, ob er von ſeiner Freiheit den Gebrauch der Willkür macht), ſo wäre eine ſtabile Dauergemeinſchaft unmöglich. Die Beliebigkeit des Verhaltens würde keinem andern geſtatten, ſich auf ihn zu verlaſſen, ſicher zu ſein, weſſen er ſich von ihm zu verſehen habe, und würde dem handelnden Menſchen ſelbſt jede Konſtanz, Konſequenz, Kontinuität ſeines Wollens und Tuns unmöglich machen. Der Menſch verlöre ſeine Subſtanz, er wäre der in jedem Augenblick völlig neue ſouveräne Entſcheid. Indem das Geſetz feſtlegt, was jedem zuſteht und keinem erlaubt iſt, und indem es in gleichen Situationen und Zuſammenhängen für alle dasſelbe Verhalten als „richtiges“ normiert, jede Verſuchung zur Abweichung davon durch die Strafdrohung erſchwert, jede wirkliche Abweichung durch Strafe ſühnt, bringt es in das tatſächliche Verhalten der Menſchen ſoviel Gleichförmigkeit und Konſtanz, als für die Garantie einer Dauergemeinſchaft unentbehrlich iſt. Die Rechtsordnung ſchafft den Rahmen, innerhalb deſſen die individuelle Freiheit ſich bewegt. Indem alle vor dem Geſetz gleich ſind, zugleich aber das gleiche Geſetz für alle gilt, weiß jeder, was er noch ſelbſt riskieren kann und weſſen er ſich von allen anderen zu verſehen habe, weſſen alle von ſeiner Seite ſich zu verſehen haben. Der Kosmos der Rechtsordnung garantiert erſt die Subſtanz der ſittlichen Einzelperſon; „nach *ſeinem* Sinne leben iſt gemein, der Edle ſtrebt nach Ordnung und „Geſetz“.“ Jene Wirklichkeit, die „Geſellſchaft“ oder in anderer Zielung „Gemeinſchaft“ heißt, exiſtiert nur durch eine Geſetzlichkeit, die in den Einzelgliedern als geſpürte und anerkannte Norm regulatives Prinzip für das tatſächliche Verhalten wird und im Ganzen der Geſellſchaft oder Gemeinſchaft als das regulierende Konſtruk-

tionsprinzip des Baues ſteckt. Die Wirklichkeit Geſellſchaft konſtituiert ſich durch das „Geſetz“ als Statut, formulierte Verfaſſungsurkunde, Geſetzbuch, als Apparat ſeiner Handhabung und Durchführung, als pſychologiſcher Vorgang ſeiner Erkenntnis, Anerkennung und Befolgung im Einzelgliede.

Man kann nicht ſagen, was „Abſicht“ und „Zweck“ eines Naturgeſetzes ſei, man kann nur gedanklich gegenüberſtellen eine als geſetzlos angenommene Natur und eine geſetzmäßige Natur, das Menſchendaſein unter beiden Vorausſetzungen prüfen und kann von daher die Funktion des Geſetzes und ſeinen Sinn zu beſtimmen verſuchen.

Wäre die „Natur“ — noch weiter geſpannt: die Geſamtwirklichkeit — vollendet geſetzlos, das Verhalten der Dinge unberechenbar beliebig, alles tatſächliche Geſchehen blinder Zufall ohne Wiederholbarkeit, ſo wäre jegliches Einzeldaſein vollendet ſinnlos. Auch das Daſein des Menſchen als Gattung, der Völker, ſchließlich jedes menſchlichen Individuums wäre nichts als konſtatierbare Tatſache. Für den Menſchen wäre die einſichtige Gewißheit in die Geſetzloſigkeit des Seins die Aufhebung ſeiner eigenen Welt. Die Angſt vor der „Zukunft“, vor dem „Schickſal“, das Gefühl der radikalen Unſicherheit aller Dinge — zweifellos *auch* Erfahrungen des Menſchen — würden ihn unfähig machen zu planen, zu ſtreben, würde das Menſchenleben in der Geſtalt, in der wir es geſchichtlich kennen, in der es alſo wirklich geworden iſt, aufheben, richtiger geſagt: nicht haben entſtehen laſſen. Der Mikrokosmos Menſch und die Welt des Geiſtes erweiſen ſich durchwaltet von Geſetzmäßigkeiten, die nicht fertige Wirklichkeit ſind, noch weniger unwirkliche Fiktionen, ſondern Aufgaben, d. h. realiſierbare Forderungen. Die Annahme, daß alles Sein und Geſchehen reiner, geſetzloſer Zufall ſei, enthält an ſich keinen Widerſpruch; eine ſolche Wirklichkeit wäre denkbar, wenn auch dann nicht weiter erkennbar. Genauer geſagt: es wäre denkbar, daß das einzige Urteil, zu dem der Menſch über die Wirklichkeit gelangt, die Konſtatierung ihrer regelloſen Exiſtenz wäre. Wenn wir — wie die Geſchichte der Erkenntnisbemühung beweiſt — nicht dieſe Annahme zugrunde legen, ſo müſſen wir Anhaltspunkte haben, die es logiſch rechtfertigen, die gegebene Wirklichkeit als andersartig denn als geſetzloſen Zufall vorauszuſetzen. Dieſe Anhaltspunkte liegen in der erfahrungsmäßig feſtgeſtellten Teilgeſetzlichkeit des Verhaltens von Dingen, Menſchen, menſchlichen Erzeugniſſen, in der ebenſo ſicheren Erfahrung des „Teilſeins“ aller gegebenen Einzelheiten und in dem Schluß, daß ein Ganzes,

von dem Teile in erweisbarer geſetzlicher Ordnung ſtehen, des Merkmals der Geſetzlichkeit nicht entraten kann.

Der „Teil" der Geſamtwirklichkeit, an dem wir die Geſetzmäßigkeit des Verhaltens nicht nur als außenſtehende Beobachter wahrnehmen, ſondern auch, wie wir ſagen, „erleben", ſind wir ſelbſt. Wir erfahren, daß wir „Charakter" haben, d. h. daß beſtimmte Verhaltungen regelmäßig wiederkehren, oder wir uns die Gleichförmigkeit gewiſſer Verhaltungen ſelbſt auferlegen, nicht einem äußeren Zwang folgend, ſondern einem inneren Urteil über die „Stimmigkeit", die „Richtigkeit" eben dieſer Verhaltungen, einem Gewiſſens- oder wie Herbart meinte, Geſchmacksurteil über die innere Angemeſſenheit des Verhaltens zugleich an die Situation wie an uns ſelbſt. Wir erfahren, daß wir als handelnde Menſchen Teil eines Kosmos ſind, einer Weltordnung, die wir uns dann — in Provinzen auseinander gelegt und in mühevoller, zwiſchen ſchaffender Entſcheidung und kritiſcher Reflexion hin und her gehender geiſtiger Arbeit — als eine Wertordnung zu klären uns bemühen.

Man kann dieſen Sachverhalt auch anders ausdrücken. Der Menſch erfährt, daß er Teil iſt, inſofern er, urſprünglich inſtinktiv, nach einem Sinn ſucht, ſich (in den tauſenderlei willkürlichen Zweck*ſetzungen* individuellen Handelns) einen Sinn gibt, aber ſchließlich immer mit dem Ergebnis abſchließt, daß er als Einzelner den Sinn der S i t u a t i o n entnehmen muß, in der er lebt, daß ihm die Geſchichte die Aufgaben ſtellt, in deren Bearbeitung er ſeinen Sinn findet, in deren Ignorierung er ſeinen Sinn verfehlt — trotz aller Zwecke, die er ſonſt verfolgen mag, und aller Erfolge, die ihm dabei blühen können.

„Bedingung und Geſetz und aller Wille
iſt nur ein Wollen, weil wir eben ſollten,
und vor dem Willen ſchweigt die Willkür ſtille."

Desgleichen endet die grundſätzliche Reflexion mit der Erkenntnis, daß der Menſch als Gattung ſeinen Sinn der objektiven Situation entnehmen muß, in der er, ſchlechthin einzigartig und mit allem anderen Sein unvergleichbar, in der Werdewelt des Alls ſteht. Er iſt die einzige Wirklichkeit mit ſchöpferiſcher Potenz. Die Geſchichte — die ſichtbare Dokumentierung ſeines Weſens und Geiſtes — iſt Schöpfung, gewiß nicht aus dem „Nichts", aber doch Schöpfung eines Reiches in und über dem Reiche der Natur, mit den in dieſem gebotenen Hilfsmitteln und Materialien, gegen die in ihm liegenden Hemmungen, eines Reiches des Geiſtes und (in objektivierender

Wendung) der Kultur. Schöpfung iſt ein Vorgang, dem der Naturzwang nur das Material liefert, der im übrigen aber von Ideen, Werten und Forderungen angeregt in der Freiheit, das Richtige zu treffen oder zu verfehlen ſich vollzieht.

Alle Geiſteswiſſenſchaften behandeln zweifellos hiſtoriſche Gegenſtände, auch wenn ſie in anderer als geſchichtlicher Betrachtungsweiſe von ihnen handeln. Wir können darum ihre Fülle repräſentiert ſein laſſen einmal durch die wiſſenſchaftliche Geſchichtsſchreibung, zum andern durch die grundſätzliche Theorie eines beliebigen geiſtesgeſchichtlichen Gegenſtandsgebietes, etwa die Philoſophie der Religion, die Sprachwiſſenſchaft oder die Theorie der Kunſt. *Alle* Geiſteswiſſenſchaften ſind entweder ſelbſt Geſchichte eben des Geiſtes oder ſie beziehen ihre Materialien aus geſchichtlichen Forſchungen, haben alſo Gegenſtände, die — auch in prinzipieller Betrachtung — die Struktur hiſtoriſcher Gegenſtände nicht verlieren.

Die Klärung des Sinns von Geſetzen in ihrem Rahmen reduziert ſich alſo zunächſt auf die Frage, ob es „Geſetze der Geſchichte" gibt. Von Hauſe aus iſt der Gedanke eines regelloſen Geſchehens auch in der Geſchichte nicht unſinnig und nicht unmöglich; das Naturgeſchehen ſo gut wie das hiſtoriſche Geſchehen könnte regel- und geſetzlos ſein. Es ſind beſtimmte Tatſachen und Erfahrungen, die den Menſchen zu der Annahme genötigt haben, daß das Naturgeſchehen nicht regellos iſt; im Fortſchritt der genauen und kontrollierten Beobachtung der Vorgänge des ſtofflichen Maſſenverhaltens hat der Menſch dieſe Annahme der Geſetzmäßigkeitsvorausſetzung auf weite Strecken zu ſichern vermocht; der Gedanke von Naturgeſetzen iſt ſo aus einer Vorausſetzung eine empiriſch verifizierbare Hypotheſe geworden. Und wenn die einzelnen bisher als ſolche betrachteten Naturgeſetze auch öfters wieder aufgegeben worden ſind, daß die Wirklichkeit, Natur genannt, eine für ſie konſtitutive Form hat, iſt ein nicht widerlegter Gedanke. Nicht erſt die Form unſeres Geiſtes trägt die Geſetzlichkeit in die Dinge hinein, nicht erſt die Natur als Gedankending iſt geſetzlich, die Natur enthält ſelbſt Konſtanten, und in den dieſen Konſtanten zugehörigen Verhaltungen und Geſchehen iſt das Geſetz implicite exiſtent. Die Naturwiſſenſchaft iſt nicht der Geſetzgeber der Natur, ſie formuliert nur die Sätze, in denen das nach Weſen und Beſchaffenheit des Seins konſtante Verhalten der Wirklichkeit, die notwendigen Beziehungen beſtimmter Einzelwirklichkeiten ausgeſprochen werden.

Jede Geſchichtſchreibung berichtet zunächſt von einer gewaltigen Fülle

ſcheinbar oder wirklich zuſammenhangsloſer Ereigniſſe, Situationen, Lagen, Perſonen, Schickſale, die in ihrer Eigengeſtalt auf den Beſchauer wie glückliche oder unglückliche Zufälle wirken, eine bloßes „Daß" ſind, im vulgären Verſtand unerklärlich, rätſelhaft, unverdient, beliebig, an deren Stelle jeweils ebenſo gut andere, entgegengeſetzte hätten Wirklichkeit ſein können, die aber in der ſimplen Chronologie des Lebens an ihren Stellen einfach reſpektiert und gebucht werden müſſen. Als reine Annaliſtik hat die wiſſenſchaftliche Geſchichtſchreibung begonnen und wenn ſie auch noch ſo weit fortgeſchritten iſt in der Überblick ſchaffenden Anwendung von Prinzipien der Auswahl aus den Fakten, noch ſo ſpezialiſiert wurde nach Gebieten und Richtungen, noch ſo kunſtvoll in Kompoſition und Darſtellung ſich verfeinert hat, die „Daß"-Feſtſtellung der Tatſachenforſchung, der quellenmäßigen und kritiſchen Sicherung des wirklichen Verlaufs der wirklichen Vorgänge bleibt ihr tragendes Fundament.

Aber eben dieſe Tatſachen enthüllen ſich dem betrachtenden Geiſt als ſowohl vieldeutig wie vielgeſchichtet; der bewegende Fortſchritt in der hiſtoriſchen Erkenntnis iſt immer davon ausgegangen, daß man hinter den äußerlich zu Tage liegenden Seiten eine immer innere, zunächſt verborgene Seite als ebenſo tatſächlich feſtſtellen mußte, hinter der ſcheinbaren Zuſammenhangsloſigkeit der Reihung eine zunächſt nicht auffällige, aber doch vorhandene Verknüpfung, hinter den ſcheinbaren Zuſammenhängen den wirklichen Zuſammenhang. Auch dieſe inneren, pſychologiſchen Seiten, dieſe Zuſammenhänge ſind aber einmalige Tatſachen. Und wenn die Geſchichtſchreibung noch weiter dringend, mit „philoſophiſchem Auge", wie man geſagt hat, die Fälle der Einzelheiten und Epochen, der oberflächlichen und tieferen Zuſammenhänge des Spiels der Kräfte in die Einheit *eines* Prozeſſes eingeſchlungen erkennt, — freilich, da Geſchichte noch immer unabgeſchloſſen weiter geht, mit annehmender und vorwegnehmender Verlängerung der Linie über die Gegenwart hinaus und darum in dieſem Stück gläubig, dichtend, wünſchend oder durch die Verbreitung ſolchen Glaubens handelnd, d. h. in die noch geſchehende Geſchichte ſelbſt wollend eingreifend — ſo ſtellt ſich auch dieſe Einheit als eine einmalige Tatſache dar. Ihre popularphiloſophiſche Deutung iſt die eines *Lebens,* ihre anderen — für wiſſenſchaftlicher gehaltenen, aber nicht minder nur geglaubten — Varianten die eines organiſchen Wachstums, einer *Entwicklung* oder (wozu hier das Bekenntnis abgelegt wird) einer *geiſtigen Schöpfung,* einer noch fortgehenden Produktion. In jedem Fall iſt *die* Geſchichte als Einheit und

Zuſammenhang alles „Hiſtoriſchen", in dem die einzelnen Völker und ihre Schickſale, die Lagen, Situationen, Phaſen, Geſtaltungen der Welt, die quellenmäßig als Tatſachen bezeugt ſind, die Rolle von Durchgangsſtadien eines als ſolcher nun einmal vorhandenen Werdedranges ſpielen, der — ob verſtändlich oder nicht, ob verſtanden oder nicht — real iſt, und den man zu allererſt ſehen, anerkennen, beſchreiben muß, ehe weitere Ausſagen über ihn mit wiſſenſchaftlicher Verbindlichkeit möglich werden, nur *einmal* da.

Als reine Geſchichtſchreibung bleibt die fachliche Forſchung vor dieſem ihren letzten — und erſten oder eigentlichen Gegenſtand ſtehen, wie die fachliche Naturforſchung vor der Natur ſtehen bleibt.

Was man für „Geſetze der Geſchichte" ausgegeben hat, ſind beſtenfalls Gemeinſamkeiten von Teilen, Perioden, nichts für die Struktur des Prozeſſes als einer Ganzheit und einmaligen Einheit Belangreiches. Was man von ihnen mit Recht für die Erwartung, Projektierung, Vorausſage der Zukunft verwertet, iſt nur Umſchreibung genereller Möglichkeiten.

Geſchichte iſt Freiheit der kollektiven Produktion, d. h. der Produktion in und durch die großen und kleinen Gemeinſchaften wechſelwirkender und mit allen anderen Gegebenheiten, auch der Natur, als Material ſchaffender Individuen. Wie die Produktion des Einzelkünſtlers nicht durch Zwänge beſchnitten, ſondern als freier Entſcheid real iſt, ſo iſt auch die Geſchichte die immer freie Realiſierung einer Welt, die — im Gegenſatz zu dem „Natur" genannten Ausſchnitt der Geſamtwirklichkeit — nur iſt, weil und indem ſie geſchaffen wird oder durch Unterlaſſung entſtehen kann, die iſt, wie ſie iſt, nicht weil ein „Geſetz" ihre Geſtalt beſtimmt, ſondern weil ihr das Zuſammenſpiel individuell ſinnvoller, wenn auch divergenter Kräfte, das immer nur ſtückweiſe erkennbare Geflecht von Tat und Erfolg, Wollen und Mißerfolg, Kraft und Schwäche, Klugheit und Dummheit, Einſicht und Aberglaube dieſe Geſtalt gegeben haben, die iſt, genauer geſagt, weiter wird, ſo lange ſie als Produktion den ſchaffenden und ſchaffen-wollenden Kräften entſpringt, wie eine farbige Dunſtſchicht in immer gewandelter und doch ruhender Geſtalt über den ſpritzenden Tropfen der dahinbrauſenden Ereigniſſe ſich behauptet. Wenn man die Geſchichte als das Real-werden einer eigenen Welt, als die Schöpfung eines Kunſtwerkes auffaßt, muß man freilich bedenken, daß ſein Schöpfer, das menſchliche Geſchlecht noch anders radikal als der ekſtatiſche Künſtler nur in „dunklem Drange" und keineswegs immer „des rechten Weges ſich bewußt" produziert, daß er die Leitvorſtellungen ſeiner Tätigkeiten erſt am jeweils

ſchon „realiſierten“ — aber dann auch ſchon nicht mehr „gemeinten“, jedenfalls als dem Gemeinten nicht entſprechend verworfenen Probeſtück klärt, als eine Produktion, deren abgelaufene Phaſen ſchließlich immer wieder nur als Entwürfe und Skizzen bleiben, weil die Intention des Ganzen deutlich als unerſchöpft geſpürt wird. Als unbewußte Schöpfung taumelt die Geſchichte von im Augenblick der Konzeption für erlöſend gehaltenen Entwürfen zu Löſungen, die im Augenblick des Realiſiertſeins den neuen, verbeſſerten Entwurf gebären, ein ungeheures Verſuchsverfahren, das man — rein auf die geſchehene Geſchichte blickend — ebenſo als gigantiſche Sinnloſigkeit empfinden kann, wie — auf die geſchehende Geſchichte ſchauend — als einen Vorgang, in dem jeder Augenblick glauben darf, glauben ſoll, die letzte Entſcheidung zu bringen. Darin beſteht der „Sinn“ der Geſchichte, daß ſie jeden in ihr auftretenden Augenblick zur Höchſtverantwortlichkeit der ſchöpferiſchen Entſcheidung aufruft; ſie hat keinen „Sinn“, der erſt am Ende der Geſchichte realiſiert daſtünde, keinen, der ſchon in einer Vergangenheit realiſiert oder auch nur vorgezeichnet iſt, keinen Sinn außer der Sinnfälle, die die Stunde nicht nur ſieht, ſondern *realiſiert*. Objektiv hat jeder Augenblick die gleiche Chance, die Konſtanten in der Geſchichte ſind nur zwei: der handelnd entſcheidende Menſch und die „ewige“ Forderung. Der Zuſammenhang, der geſchichtliche Daten als „Urſache und Wirkung“, „Schuld und Sühne“, „Bemühung“ und „Leiſtung“ verknüpft, iſt der eines ſchöpferiſchen Prozeſſes, in dem der Schöpfer allein unterſcheidet, wählet und richtet, und dem Augenblick entweder „Dauer verleiht“ oder mit dem Augenblick vergeht.

Die ſogenannten Geſetzmäßigkeiten der Geſchichte oder ihrer Baſis, der menſchlichen Seele, erweiſen ſich bei genauer Betrachtung als ſolche des Materials, in dem die Geſchichte produziert, mit dem ſie arbeitet, nicht der — allein geſchichtlichen — Entſcheidungen ſelbſt. Der Menſch bedient ſich aller Mechanismen, aber er iſt ſelbſt nicht Mechanismus. Die Kraft zu künſtlicher Verſelbſtändigung von kleinen Teilzuſammenhängen und ihrer Nachbildung in Werkzeugen und Maſchinen (aber unter Ignorierung und vielleicht Verletzung der letzten Wirklichkeit, die ihre Materialien als Stücke des Ganzen haben,) haben den Glauben entſtehen laſſen, daß werkzeug- und maſchinenähnlich geſetzmäßige Apparate auch die Akteure der Geſchichte ſind. Der einzelne wie der kollektive Menſch benützt ſie als Hilfsmittel oder als Hinderniſſe — das allein entſcheidet dagegen, daß er ſelbſt ihresgleichen iſt.

Wenn wir die Hebelgeſetze in der Statik des menſchlichen Ganges noch ſo vollendet nachbildeten, ſo verſtehen wir zwar, daß die Skeletteile nach ihnen den Gang ausführen, aber nicht, daß ein Menſch geht oder gehen will; will er gehen, ſo kann er es nur im Rahmen und nach den Möglichkeit des Apparats; aber daß er will, iſt ſeine freie Entſcheidung, iſt hiſtoriſches Moment. Wir können die Phonetik der Lautbildung ſtudieren und beherrſchen, verſtehen ſo, wie ein Menſch ſpricht, nicht, daß er ſpricht, *was* er ſpricht; eine andere dynamiſche Welt, die durch ſolche Geſetze nicht gemacht wird, beherrſcht die Rede, ſie iſt nicht Zwangsablauf phonetiſcher Artikulations- und Phonationsprozeſſe, ſondern — dieſer ſich bedienend — freie Schöpfung eines Sinn-, Ausdrucks-, Bedeutungs-, Mitteilungszuſammenhangs, in jedem Augenblick entſtehend und vergehend, neu, einmalig, geſchichtlich, mag ſie zu ihrem Daſein auch hundertmal derſelben mechaniſchen Geſetzmäßigkeit ſich bedienen und bedienen müſſen. Die Regeln der Aſſoziation, der „Geſetze" der Reproduktion von Gedächtnisinhalten mögen uns die Mechanik des Vorſtellungsablaufs ſo vorherſehbar machen wie etwa die Regeln der Meteorologie die Wetterprognoſe geſtatten — alle Vorſtellungen ſind für den Menſchen Material, ihr geordneter oder weniger geordneter Verlauf ſchafft uns die Unterlagen, beſtimmt aber nicht die Anwendungen und den Gebrauch. Der Künſtler iſt auch an das geſetzmäßig konſtante Verhalten ſeiner Mittel gebunden, aber in ſeinem Schaffen durch anderes motiviert, und ſeine Produktion iſt nicht ein eindeutig notwendiger Ablauf, ſondern eine mit Notwendigkeiten rechnende, aber durch Wertauswahl und Anforderungen *gerechtfertigte* freie Entſcheidung.

Geſetze gibt es in der Geſchichte nur als Mechanismen in den Materialien, damit nur als Mittel, mit denen der Menſch rechnet, arbeitet, nicht als Zwänge, die ihm die ſchöpferiſche Entſcheidung erſparen.

Fragen wir, ob es Geſetze der Geſchichte gibt, ſo müßte auch hier der Ausgangspunkt der Nachweis von Konſtanten ſein. Aber gerade dieſer Nachweis iſt nicht möglich, weil das Hiſtoriſche — darin hat die Erkenntnislehre der hiſtoriſchen Wiſſenſchaften richtig geſehen — die Singularität Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit ſowohl der ganzen Situationen wie der einzelnen Perſonen und Fakta iſt. Das Naturgeſchehen ſchließt die Möglichkeit des Neuen aus, das Hiſtoriſche iſt nur Wirklichwerden von als ſolchem noch nie Geweſenem, alſo Neuem. Naturgeſchehen iſt — nicht heute, nicht mit allen Gebieten, aber grundſätzlich — berechenbar, vorherſehbar;

die Zukunft als der gewiſſermaßen leere Raum werdender Geſchichte iſt nicht, iſt nichts; es iſt alſo nicht einmal vorherſehbar, daß in der nächſten Minute überhaupt noch etwas iſt und geſchieht, geſchweige denn, was ſein und geſchehen wird. Wenn wir auch die Natur und ihr Geſchehen unter hiſtoriſche Kategorien ſtellen — Natur*geſchichte*, von der Kosmogonie bis zum Daſein der konkreten Naturwirklichkeit — iſt ſie als hiſtoriſcher Gegenſtand ebenſo fraglich wie — unter Vorausſetzung ihrer Exiſtenz — geſetzmäßig. Sie iſt wie ſie iſt, aber daß ſie *ſein muß*, iſt nicht unter den Naturgeſetzen enthalten, und daß ſie ſein wird, Glaube.

Es iſt kein Naturgeſetz, daß eine Natur, dieſe Natur wie wir ſie — teilweiſe wenigſtens — kennen, da ſei. Vielmehr enthalten alle einzelnen Naturgeſetze ſtillſchweigend die Exiſtenz ihrer Gegenſtände eingeſchloſſen, mit anderen Worten enthalten ein *geſchichtliches Faktum* als Vorausſetzung ihrer Anwendbarkeit. Alle Geſetze erkennen die wirkliche Natur nur ſoweit, als die Momente, auf die ſie ſich ſtützen, Momente einer wirklichen Natur ſind. Daß die Natur iſt, iſt ein geſchichtlicher Satz. Auf dieſer Tatſache beruht die Möglichkeit des Auseinandergehens von echter Naturwiſſenſchaft und mathematiſcher Naturwiſſenſchaft, denn mathematiſche Gegenſtände, ſo haben wir geſehen, bleiben, was ſie ſind, auch wenn ſie nicht wirklich exiſtieren, mathematiſche Geſetze werden von der Unwirklichkeit ihrer Gegenſtände nicht berührt. Dagegen bleibt es immer offene Frage, ob die mathematiſch entwickelten Geſetze und Sachverhalte auch noch gelten, wenn ſie nicht mehr auf rein mathematiſche Gegenſtände, ſondern auf reale Dinge mit (mathematiſch faßbaren) Momenten bezogen werden. Es liegt mir ferne, mit dieſen Überlegungen etwas gegen die mathematiſchen Annahmen, Hilfshypotheſen, Konſtruktionen und Theorien im Betrieb der echten Naturforſchung ſagen zu wollen; der verſuchsweiſe Charakter der Naturforſchung erlaubt alle Mittel zu benützen, von denen man ſich einen Erkenntniserfolg verſpricht; aber wohl muß uns ſolche Überlegung dazu bringen, zwiſchen den mathematiſchen Theorien der Natur (z. B. alſo zwiſchen den Behauptungen der reinen theoretiſchen Phyſik) und der naturwiſſenſchaftlichen Theoriebildung begrifflich zu unterſcheiden. Auch die Tatſache, daß wir auf Grund mathematiſcher Theorie z. B. die Naturvorgänge weitgehend berechnen können, iſt kein ausſchlaggebender Beweis dafür, daß die Naturwirklichkeit ſo konſtituiert iſt wie die Tatſächlichkeit mathematiſcher Gegenſtände, nur ein Anhaltspunkt für die Annahme, daß wirkliche Räume und Quanten von Wirklichem

den Geſetzen der reinen Räume und Quanten nicht widerſprechen, nicht ein Beweis dafür, daß ſie nichts ſind als Raum, Quantum und Zahl.

Soweit wir in der Welt der Geſchichte von Gleichförmigkeiten ſprechen können — Geſetze ſind ſie niemals, eine ausnahmslos regelmäßige Verknüpfung eines Sachverhalts A mit einem anderen Sachverhalt B in der hiſtoriſchen Welt iſt nicht konſtatierbar, weil jeder hiſtoriſche Sachverhalt nur einmalig, Geſchichte der Idee einer Wiederkehr des Gleichen entgegengeſetzt iſt — haben dieſe Gleichförmigkeiten, Ähnlichkeiten, Parallelen, Regeln oder wie immer man ſie bezeichnen mag, ihre Gründe in dem das Hiſtoriſche als ſolche ausſchließenden Geſetz des Geiſtes ſelbſt. Nicht in den Naturgeſetzen, nach denen Denkakte entſtehen und vergehen, Denkakte, in denen ſich uns Sachverhalte geben und damit Erkenntniſſe gewonnen werden, auch nicht in den Naturgeſetzen der Wertungsakte, in denen ſich uns Wertverhalte geben, ſondern in den Geſetzen der Sach- und Wertverhalte ſelber. Dem Gedanken der Geſetzlichkeit der Natur, alles Naturgeſchehens, den wir, wie mehrmals betont, nur ſtückweiſe belegen können, iſt als Prototyp vorgeordnet die Geſetzlichkeit der Geiſteswelt, die wir grundſätzlich erfahren. Die Idee des Logos iſt vor der des Kosmos, dieſe gewiſſermaßen nur die Nachzeichnung jener eigentümlichen Stimmigkeit, die wir in der Hierarchie der Wahrheiten und Werte als eine Tatſache erfaſſen, als die Struktur der Geiſteswelt, die in der Geſchichte zu realiſieren der Träger des Geiſtes, der Menſch als die nur ihm mögliche Aufgabe und — mit metaphyſiſcher Deutung — geſetzte Beſtimmung erfährt. In der Geſchichte als Schöpfung waltet nur eine Geſetzlichkeit, die des Geiſtes. Man hat dieſe einfach teleologiſch interpretiert, dann nach *dem* oder *den* Zielen der Geſchichte gefragt und geſucht, hat einen Zweck, den die Geſchichte „hat", geglaubt oder beſtritten. Aber die Fähigkeit, Zweck und Ziel zu werden, iſt eine ſelbſt abgeleitete Folge des Wertes. Darum iſt (in der heute herrſchenden Geſchichtsphiloſophie) die Geſetzlichkeit der Wertzuſammenhänge an die Stelle der metaphyſiſchen Zwecke getreten. Auch dieſe Auffaſſung iſt nur ſtückweiſe in der Rekonſtruktion der wirklichen Geſchichte verfolgbar. Es iſt richtig, daß der handelnde Menſch in ſeinen Denkprozeſſen, Wertſchätzungen, Produktionen und Willensſetzungen ſich auf Ziele bezieht, und ſo ein (ſubjektiv) ſinnvolles Tun verfolgt; das gilt vom einzelnen Menſchen auch als geſchichtlich handelnden. Aber dieſer Bezug auf Zwecke iſt ſelbſt nur möglich, weil hinter ihm ein ahnender Ausblick auf eine Welt reiner Geltungen, d. h. in ihrem erlebten Forderungscharakter als Wahrheiten und

Werte legitimierter letzter Zuſammenhänge des Geiſtigen als ſolchen, oder metaphyſiſch geredet, der Geiſt als letzter Grund, innerſter Kern der Wirklichkeit und als Quell alles Einzeldaſeins und alles Werdens ſteht. Geſchichte iſt ſubjektiv ſinnvolle Schöpfung und ihre „Geſetze" ſind ſomit eingeſchloſſen in die Geſetzmäßigkeit der Werte ſelbſt. Aber es bleibt auch hier noch die Frage offen, wie das Geflecht der einzelnen, ſubjektiv ſinnvollen oder mindeſtens als ſinnvoll gemeinten Vorgänge real zuſtande kommt. Das iſt (prinzipiell natürlich) beantwortbar nur für geſchehene Geſchichte, für die abgeſchloſſene und abgeſchloſſen überblickbare Vergangenheit; wir können erkennen, *was war* und warum es geweſen iſt, weil wir hier auch die handelnde Individualität als eine der Urſachen — neben den generellen Erfahrungen — in Rechnung ſtellen können. Dieſe Aufgabe iſt unlösbar für geſchehende Geſchichte, weil wir noch nicht abgeſchloſſene Individualitäten einfach noch nicht erkennen; es fehlen uns ſoviel Stücke zu ihrem Bild und zur Erfaſſung ihres individuellen Geſetzes, als noch Tage und Handlungen ſie von ihrem Tode trennen. Niemand darf behaupten, die ſchon vorliegenden Stücke ſeien ausreichend oder ſeien allein die charakteriſtiſchen. Erſt wenn ein zeitlicher und lebendiger Gegenſtand alles ausgewirkt, ausgezeugt und dokumentiert hat, weſſen er fähig war, d. h. wenn er als ſolcher ſich nicht mehr wandeln kann, weil er nicht mehr iſt, wird die Aufgabe möglich, ihn wiſſenſchaftlich zu beſtimmen. Erſt dann iſt eben entſchieden, wie weit er Geiſt „hatte" oder Geiſt „war". Soweit alſo in der Geſchichte im Ganzen, im Einzelnen, in der Geſchichte der Sprache, Kunſt, Religion, des Staats uſw. Geſetzmäßigkeit waltet, iſt es die Normgeſetzlichkeit, die das empiriſche Tun durchſeelend und regulierend auf den Aufbau einer in ſich geſchloſſenen Wertwelt, eines „Stiles" der Kunſt, der Politik, eines „Geiſtes" der Wirtſchaft und Geſetzgebung hinleitet, ohne die letzte Realiſierung zu erreichen. Die Einbildung einer Geiſteswelt in die Realität oder wie die Romantiker geſagt haben, das Durchſcheinen eines Logos in die Wirklichkeit macht dieſe zum Kosmos. Der eigentliche Ausgangspunkt einer Metaphyſik iſt darum nicht die Naturforſchung, — denn „Natur" iſt ſelbſt ſchon eine Wirklichkeit, die mindeſtens als geſetzmäßig gedacht iſt und darum von der Geiſteswelt ein Element ihrer Struktur entlehnt hat — ſondern die Phänomenologie des Geiſtes. Das Naturgeſetz iſt die Norm des Verhaltens der Dinge, die vorausgeſetzt wird nach Analyſe der Norm, die die geiſtige Ordnung garantiert.

Die Frage nach „hiſtoriſchen Geſetzen" reduziert ſich auf das Problem des

„individuellen Geſetzes", d. h. auf die Frage, ob ein als ſolcher und ganzer nur einmaliger, unwiederholbarer, nur ſich ſelbſt gleicher Gegenſtand ein Geſetz ſeiner Struktur, ſeines Verhaltens und Geſchehens beſitzt. Der Begriff des Geſetzes, den Logik, Mathematik und Naturwiſſenſchaften entwickelt haben, ſchließt den generellen Gegenſtand ein. Geſetzmäßig nennen wir in ihrem Zuſammenhang nur ſolche Verhaltungsweiſen und Zuſammenhänge, die nicht an einem Einzelgegenſtand hic et nunc beobachtet werden, ſondern rebus sic stantibus an jedem beliebigen Exemplar ebenſo auftreten müſſen. Die Wiederholbarkeit, die beliebige mengenmäßige Gegebenheit des gleichen allgemeinen Gegenſtandes in einer durch Raum und Zeit verſtreuten Zahl von Einzelexemplaren iſt die Grundlage für die Formulierung und Geltung des Geſetzes. Anders ausgedrückt: Individualität, Daſein in einer beſtimmten Zeit und an einem Ort, im Zuſammenhang konkreter Konfiguration des Seins und Geſchehens darf für Gegenſtände, die in Naturgeſetze eingehen, keine Rolle ſpielen. Die überzeitliche Geltung iſt die Folge der Tatſache, daß die Gegenſtände generelle ſind oder als generelle konſtruiert werden. Die hiſtoriſchen Gegenſtände ſind ex definitione allen generellen Gegenſtänden entgegengeſetzt; zu ihrem Beſtand gehört die einmalige zeitliche Stelle, die Gegebenheit in einem als ſolchen niemals wiederkehrenden Zuſammenhang von Geſchehniſſen, die Individualität ſchlechthin, die Einzig-artigkeit. Alle geſchichtlichen Ereigniſſe tragen ſozuſagen Eigennamen, ſind biographiſche Subjekte oder Augenblicke. Ihr Wirklichſein iſt Wirklichkeit in der Zeit, ſonſt nichts. Nicht die Zeit iſt ein Nichts, das erſt durch die Erfüllung mit — an ſich zeitloſen — Weſenheiten und generellen Gegenſtänden eine Scheinrealität gewinnt; alle Weſenheiten und generellen Gegenſtände als ſolche ſind keine Wirklichkeit im hiſtoriſchen Sinne des Wortes, ohne daß ſie in der Zeit ſind. Weſenheit und genereller Gegenſtand ſind „Ewigkeit", d. h. die Negation der Geſchichte, umgekehrt iſt Geſchichte die Negation der Ewigkeit. Ewigkeit iſt Geſchichtsloſigkeit, ſie iſt ein eleatiſches Sein ohne Unterſchied, Vielheit, Veränderlichkeit, Bewegung, Geſchehen. In der Geſchichte wirkt *nur* das Eigengeſetz der individuellen Dinge — das kennen wir nur, wenn dieſe abgeſchloſſen, ausgelebt haben — und die Forderungsgeſetzlichkeit der Aufgaben; aber dieſe iſt formal und erlaubt eine unüberſchaubare Mannigfaltigkeit der Löſungen.

Wie eng der naturwiſſenſchaftliche Geſetzesbegriff mit den generellen Gegenſtänden zuſammenhängt, kann aus der gegenwärtigen Diskuſſion zwi-

ſchen theoretiſcher Phyſik und Erkenntnistheorie erſehen werden. Wenn die Phyſik verſucht, den individuellen molekularen Einzelvorgang nach den Anhaltspunkten der von ihr heute anerkannten Naturgeſetze genau vorauszubeſtimmen, zeigt ſich, daß er ſich höchſtens annähernd nach dieſen Geſetzen richtet, oder daß er „nicht eindeutig kauſal beſtimmt iſt". Läßt man die Wirklichkeit des phyſikaliſchen Geſchehens auch ſchon durch die Individualität jedes Einzeldinges, ja die Individualität des molekularen Einzelvorganges mit beſtimmt ſein, ſo iſt man genötigt, die phyſikaliſchen Geſetze umzudeuten in eine Art ſtatiſtiſcher Geſetze, die nichts enthalten als Mittelwerte großer Mengen von Einzelvorgängen (ſo Hans Reichenbach), alſo erſt recht nur auf die verborgene innere Geſetzmäßigkeit hinweiſen, ſie aber nicht ausſprechen. Mit der Kategorie der Individualität wird auch das einzelne Naturding ein hic et nunc, gewiſſermaßen ein hiſtoriſcher Gegenſtand; hat er ein Geſetz, ſo iſt es genau ſo ein individuelles Geſetz wie das einer menſchlichen Perſon; das Naturgeſetz umſchreibt dann lediglich einen Wahrſcheinlichkeitsbereich, innerhalb deſſen die Reaktionen und Bewegungen liegen, zu denen es veranlaßt werden kann, nicht eine eindeutige Notwendigkeit ſeines Verhaltens. So wird eigentlich auch die Naturforſchung Erforſchung des Verhaltens individueller Dinge in der Zeit oder Geſchichte, und das, was die Naturgeſetze leiſten, beſchränkt ſich auf eine ſtärkere Eingrenzung der Möglichkeiten. Wir erleben die Peripetie des klaſſiſchen Gedankens: nicht die Naturwiſſenſchaft iſt das methodiſche Muſter der Geiſtesgeſchichte, die Geiſteswiſſenſchaften orientieren vielmehr die Naturforſchung erneut von den generellen und mathematiſchen Erkenntniſſen hin auf ihren eigentlichen Gegenſtand: die als ſolche eine und einmalige Wirklichkeit einer nur als Geſchichte realen Welt.

DER GESTALT- UND GANZHEITSBEGRIFF IN DER MODERNEN PSYCHOLOGIE, BIOLOGIE UND PHILOSOPHIE UND SEIN VERHÄLTNIS ZUM ENTELECHIEBEGRIFF

Von Privatdozent Dr. Aloys Wenzl,
Universität München

Ein Zug zur Ganzheitsbetrachtung geht durch unſere Zeit, der in ſchroffem Gegenſatz ſteht zu der vorausgegangenen Pflege der Elementaranalyſe als der wiſſenſchaftlichen Methode ſchlechthin, und wie dieſe, wiewohl auf dem Boden der Wiſſenſchaften vom Anorganiſchen gewachſen, auch in das Reich der Wiſſenſchaften vom Lebendigen und Geiſtigen verpflanzt wurde, ſo greift heute umgekehrt die Tendenz zur Ganzheitsbetrachtung auch in die anorganiſchen Wiſſenſchaften über[1], obwohl ſie bodenſtändig iſt in den Gebieten der Pſychologie, der Biologie und der Philoſophie der Kultur.

In der *Pſychologie* wurde die iſolierende, zerlegende oder, wie man mit abwertender Nebenbedeutung oft ſagte, atomiſtiſche Betrachtungsweiſe abgelöſt von der Einſtellung auf pſychiſche „*Geſtalten*" und „*Strukturen*". Der Begriff des Ganzen wird dem der Summe, der Begriff der Geſtalt dem der „Unverbindung" gegenübergeſtellt. Wenn auch die verſchiedenen Richtungen innerhalb dieſer Einſtellung nach Gegenſtand, Frageſtellung und Antwortanſatz ſich unterſcheiden, ſo ſtimmen ſie doch, was zunächſt „die *Geſtalten*" betrifft, im weſentlichen in der Auffaſſung des Begriffs, den ſie vor allem durch Aufzeigung von Beiſpielen zu vermitteln ſuchen, überein. Eine Definition des Geſtaltbegriffes hätte etwa zu lauten: Geſtalten ſind pſychiſche Gebilde[2], abgehoben von dem Geſamtbewußtſeinsinhalt bzw. Geſamtbewußtſeinsſtrom und in ſich gegliedert „mit inneren Geſetzlichkeiten, charakteriſtiſchen Ganztendenzen, mit Ganzbedingtheiten für ihre Teile" (M. Wertheimer). Wegen ihrer Ganzeigenſchaften und der Be-

---

[1] Es ſei nur erinnert an das Pauliſche Prinzip in der Atomphyſik, wonach jeder durch vier Quantenzahlen definierte Zuſtand eines Elektrons in einem Atom höchſtens von *einem* Elektron innegehabt werden kann (A. Sommerfeld, Wellenmechaniſcher Ergänzungsband zu Atombau und Spektrallinien, 1929, S. 101), ſo daß alſo der Zuſtand eines Teils des Atoms, des Elektrons, bedingt iſt durch das Atomganze, womit aber keine gewöhnliche Kauſalbedingtheit gemeint iſt. Noch auffälliger iſt das dem Pauliſchen analoge Fermiſche Prinzip in der Quantenſtatiſtik (vgl. A. Haas, Materiewellen und Quantenmechanik 1928).

[2] Die Bedeutung von „Geſtalt" ſei alſo nicht eine gegenſtandstheoretiſche, ſondern entſpreche derjenigen der „Geſtaltvorſtellung" in der Grazer Schule.

dingtheit ihrer Teile durch das Ganze können ſie nicht erſchöpfend beſchrieben und nicht reſtlos erklärt werden als Aggregat ihrer Teile und inſofern ſind ſie mehr als die Summe ihrer Teile. Zu dieſem Hauptkriterium pflegt als Nebenkriterium das der „Transponierbarkeit" genannt zu werden: Der Geſtaltcharakter bleibt erhalten auch bei paſſender Erſetzung der einzelnen Teile durch andere.

Muſterbeiſpiele ſind Phänomene aus der Wahrnehmungspſychologie: Die Wahrnehmungsbilder geometriſcher Figuren und allgemein räumlicher Gegenſtände z. B. ſind mehr als die Summe der ſie konſtituierenden optiſchen Eindrücke von Punkten, Linien und Flächen und zwar nicht erſt durch das die Beziehungen erfaſſende Denken, ſondern bereits als Wahrnehmungsbilder ſelbſt; Melodien ſind mehr als die Summe der ſie konſtituierenden Teiltöne; der Geſtalteindruck der Figuren bleibt erhalten bei weitgehenden Transformationen, insbeſondere in der Perſpektive, wie die Melodie erhalten bleibt bei der Umſetzung von einer in eine andere Tonart.

Die Geſtalten, nicht die Elemente ſind das unmittelbar Gegebene; die Elemente erleiden durch ihre Bedingtheit vom Ganzen her, in das ſie eingehen, vielfach Veränderungen gegenüber ihrer Erſcheinung bei iſoliertem Auftreten; beſonders augenfällig ſind ſolche Veränderungen bei den „geometriſchen Täuſchungen", aber auch in „Farbgeſtalten"[3]. Die „Konſtanzannahme" (W. Köhler, K. Koffka), die Annahme einer „dinghaften Unveränderlichkeit der ſog. Elemente" (F. Krueger) iſt alſo als wirklichkeitsfremd abzulehnen; es herrſcht keine konſtante Beziehung zwiſchen Reiz und pſychiſchem Effekt, wie ſie der Senſualismus zugrunde gelegt hatte; *der pſychiſche Effekt der Reize iſt* vielmehr *von dem* jeweils *erlebten übergreifenden Ganzheitszuſammenhang mitbeſtimmt.*

(Vielleicht würde man mit Rückſicht darauf beſſer allgemein ſagen, die Geſtalt ſei *etwas anderes* als die Summe ihrer Teile, ſtatt zu ſagen, ſie ſei „mehr" und dadurch den Eindruck zu erwecken, daß zu der Summe der Teile und ihrer Merkmale und Beziehungen nun noch die Ganzheit mit ihren ſpezifiſchen Ganzheitseigenſchaften hinzukomme.)

Der Geſtaltbegriff wird aber vor allem in der „Geſtaltpſychologie" im engeren Sinn, wie ſie insbeſondere von W. Köhler, M. Wertheimer, K. Koffka vertreten wird, nicht nur auf die Phänomene der Wahrnehmung, ſondern auf die verſchiedenſten Gebiete des Seelenlebens, ſpeziell auf die gedanklichen Gebilde und Prozeſſe angewendet.

Auf die Entwicklung im einzelnen, die etwa ſchon an Fechners Begriff des „Einheitsbezuges" anzuknüpfen hätte, und auf die feineren Unterſchiede einzugehen, iſt hier nicht möglich. Dagegen ſei verſucht, die grundſätzlich möglichen theoretiſchen Auffaſſungen der Geſtalt kurz zu kennzeichnen.

---

[3] Solche Geſtalten wären im Sinne von Witasek als *inadäquat* zu bezeichnen.

Stellt man wie Wundt auf Grund der Erfahrung als *„Prinzip der ſchöpferiſchen Syntheſe“* einfach feſt, daß die Eigenſchaften der pſychiſchen Gebilde nicht eine bloße Summe der Eigenſchaften ihrer Elemente ſind, ſo trägt dieſe Feſtſtellung im weſentlichen noch poſitiviſtiſchen Charakter. Doch iſt von ihr nur noch ein Schritt zu der Theorie der Öſterreichiſchen Schule, die an Chr. Ehrenfels' Arbeit „Über Geſtaltqualitäten“ (1890) anknüpfte und dieſe Geſtaltqualitäten aus den ſie fundierenden Inhalten durch einen *Produktionsprozeß* entſtehen ließ. Dieſem pſychologiſchen Erklärungsverſuch, mit dem bereits eine Wendung zum Realismus und in weiterer Sicht zur Metaphyſik hin vollzogen iſt, ſteht nun wie ſo oft in der Pſychologie ein phyſiologiſcher Erklärungsverſuch gegenüber, deſſen moderne Wortführer die genannten Vertreter der Geſtaltspſychologie im engeren Sinn ſind. Dieſe ſucht, wie ſeinerzeit die Aſſoziationspſychologie den Senſualismus, nun ihrerſeits die Geſtaltlehre durch eine phyſiologiſche Hypotheſe zu unterbauen, ſie ſucht nach einem phyſiſchen Korrelat der pſychiſchen Geſtalten und mit dieſem Verſuch müſſen wir uns zunächſt ein wenig ausführlicher beſchäftigen. W. Köhler glaubt ſchon im Anorganiſchen Gebilde und Vorgänge entdeckt zu haben, auf die die Geſtaltkriterien zutreffen. Er führt als (vielleicht nicht ſehr glücklich gewählte, aber allgemein bekannte) Beiſpiele für ſolche *„phyſiſche Geſtalten“* die Verteilung der Elektrizität auf einem Leiter oder des elektriſchen Stromes in einem Leiternetz an. Nun iſt der Gedanke naheliegend, daß die den pſychiſchen Geſtalten zugordneten nervöſen Vorgänge ſolche, natürlich außerordentlich komplizierte, phyſiſche Geſtalten ſeien. Und aus ſolcher Geſtaltung der nervöſen Zuſtände und Abläufe ſoll nun geradezu der Geſtaltcharakter des zugehörigen pſychiſchen Korrelats erklärt werden. Auf die Tendenz ſolcher phyſiſcher Geſtalten, ſich zu ergänzen, zu ſchließen, bei Störungen wieder zu vervollſtändigen, ſollen die entſprechenden Tendenzen pſychiſcher Geſtalten zurückgeführt werden. Mit Recht wurde aber von verſchiedenen Seiten gegen eine ſolche phyſiologiſche Hypotheſe eingewendet, daß ſchon ihre Grundlage brüchig ſei. Treffen denn die Geſtaltkriterien auf die ſog. phyſiſchen Geſtalten wirklich zu? Die Verteilung der Elektrizität auf einem Leiter etwa iſt doch zwanglos einfach als elektroſtatiſcher Gleichgewichtszuſtand zu bezeichnen; ſobald man, wie es doch eine phyſikaliſche Betrachtung tun muß, die Elektronen nicht als bloße Raumpunkte oder kleine, bloß den Raum erfüllende Ladungskugeln betrachtet, ſondern als Kraftzentren, zu denen ein elektriſches Feld gehört, iſt der Gleichgewichts-

zuſtand auf einem geladenen Leiter prinzipiell reſtlos aus den Geſetzen der Elektroſtatik erklärbar; er iſt in Wirklichkeit gar nicht mehr als die Summe der ihn aufbauenden Elemente, ſondern gleich deren dynamiſcher (vektorieller) Summe. Übrigens iſt die phyſiſche Raumgeſtalt der Ladungsverteilung, wenn man noch von einer ſolchen ſprechen will, einfach bedingt durch die bereits vorgebildete Raumgeſtalt des Leiters, alſo unſelbſtändig; die Leitergeſtalt (im gewöhnlichen, nicht geſtalttheoretiſchen Sinn), zuſammen mit dem Grundgeſetz der Elektroſtatik erklärt hier reſtlos das ſcheinbare Plus. Kurz dieſe Köhlerſchen phyſiſchen Geſtalten fallen jedenfalls nicht unter den Begriff der „echten" Ganzheiten im Sinne Drieſchs, von denen wir nachher zu ſprechen haben. Es iſt eine wohl mögliche, aber zur Zeit jedenfalls noch ſehr ſtrittige Hypotheſe, ob und inwieweit ſich der Organismus ſpeziell im Nervenſyſtem ſolcher phyſiſcher Gleichgewichtszuſtände bedient.

Es iſt an ſich nicht unwahrſcheinlich, daß insbeſondere gewiſſe Veränderungen, die die Teile einer Wahrnehmungsgeſtalt gegenüber dem iſolierten Auftreten durch ihr Eingebettetſein in die Geſtalt erleiden, ſolchen Gleichgewichtszuſtänden zu danken ſind, die Köhler phyſiſche Geſtalten nennt, und daß manche Phänomene, die in der Pſychologie als Geſtalten angeſprochen werden, durch den gegenſeitigen Einfluß aller irgendwie in näherer Beziehung ſtehenden gereizten Nervenpartien aufeinander zuſtandekommen (vgl. Wertheimers „Querfunktionen"); ſolche „Geſtalten" wären dann aber nur ſcheinbar mehr als die Summe ihrer Teile und keine „echten" Ganzheiten. Zum mindeſten dürfte aber ein ſolcher Erklärungsverſuch nicht überall verfangen, ſchon bei der Zeitgeſtalt der Melodie iſt er nicht mehr zwanglos durchführbar, insbeſondere aber nicht bei Geſtalten, die offenſichtlich als pſychogen anzuſprechen ſind, die abhängig ſind von der Auffaſſung und Einſtellung. Ob die Hinzunahme der Aufmerkſamkeitsverteilung im Sinne von G. E. Müller das Problem auch nur bis zu einem gewiſſen Grad löſt, iſt ebenfalls ſehr fraglich, wenn nicht in ſie bereits eine Geſtalttendenz hineingenommen wird.

Beſonders unzugänglich erweiſen ſich jedenfalls ſinnvolle Geſtalten gegenüber einer phyſiologiſchen Erklärung und doch iſt die Tendenz zur Sinnhaftmachung und Sinnmehrung erfahrungsgemäß ſehr ſtark. Schon bei umkehrbaren doppeldeutigen Wahrnehmungsgeſtalten, Vexierbildern im weiteren Sinn, „prävaliert auf die Dauer als Figur das ſinnreichere Gebilde" (F. Sander). Einen Rückfall in einen Materialismus neuerer Form aber dürfte es bedeuten, wenn, wie es von manchen Geſtalttheoretikern geſchieht, der Anſpruch erhoben wird, daß das Denken, das auf die „Schließung offener Denkgeſtalten" ausgehe, phyſiologiſch durch die Hypotheſe phyſiſcher Geſtalten erklärt werden könne.

Lehnt man aber eine phyſiologiſche Theorie der pſychiſchen Geſtalten, wenigſtens als generelle Erklärung ab, und hält man daran feſt, daß die Ge-

ſtaltphänomene auch nicht durch eine hypothetiſche Aufmerkſamkeitsverteilung ſich erklären laſſen, es ſei denn, dieſer wohne bereits ſelbſt Geſtaltung und Tendenz auf Geſtaltung inne, ſo muß man auf der Baſis der Öſterreichiſchen Schule weiter bauen und kommt zu der Frage, nach welchen Geſichtspunkten denn unſere Seele die fundierten Inhalte mit ihren Geſtaltqualitäten produziert. Und die Antwort ſcheint lauten zu müſſen: Teils im Sinne leichterer Beherrſchbarkeit der ſich uns darbietenden Mannigfaltigkeit, und damit auch der leichteren Einprägbarkeit, teils im Sinne größeren Erlebnisreichtums, ſpeziell nach der emotionalen Seite hin (Melodie) — alles in allem alſo nach einem Geſichtspunkt biologiſcher Zweckmäßigkeit, kann man ſagen, — teils — nach Möglichkeit — in der Richtung der Sinnhaftmachung und Sinnanreicherung. Dieſe Tendenzen erklären übrigens auch die Bedeutung des Geſtalterlebens für die äſthetiſchen Gefühle. Vielleicht wäre auch der Anſatz nicht unfruchtbar, daß Beziehungen an den intendierten Gegenſtänden durch unbewußte Verarbeitung („Anſchauung") in den Geſtaltcharakter eingehen und ihn weſentlich mitbeſtimmen [4].

Wir kommen ſo zuſammenfaſſend zu dem Ergebnis: *„Geſtalten" ſind pſychiſche Gebilde, die aus dem Geſamtbewußtſein abgehoben und in ſich gegliedert ſind und die als Ganzheiten Eigenſchaften und Beziehungen aufweiſen, die nicht aus Eigenſchaften und Beziehungen der Teile herleitbar ſind.* Wir müſſen wohl der Seele die Tendenz und Fähigkeit zuſchreiben, durch eine in der Regel unbewußte Tätigkeit einen Teil der ſich uns darbietenden Mannigfaltigkeit ſo zu verarbeiten, zu formen und nötigenfalls umzuformen, daß er als ſolches einheitliches Phänomen erlebt wird; dieſe Tendenz liegt beſonders in der Richtung auf leichtere Beherrſchbarkeit, Einprägbarkeit und luſtbetonte Erlebbarkeit, und iſt inſofern biologiſch zweckmäßig, und nach Möglichkeit in der Richtung auf Sinnhaftmachung. Und ſo ſcheint weſentlich am Begriff der Geſtalt, daß ihre phänomenale Ganzheit einem *Einheitserlebnis* zu verdanken iſt, durch das ſie erſt zu etwas Neuem, Reicherem und Ganzem wird.

Nun iſt das Geſtaltproblem nicht das einzige pſychologiſche Problem, das die Anwendung einer Ganzheitsbetrachtung und die Einführung eines Ganzheitsbegriffes fordert. Geſtalten ſind ja, wie wiederholt betont, ſelbſt

[4] In dieſe Richtung würde Meinongs Parallelismus zwiſchen „fundierten Inhalten" und „Gegenſtänden höherer Ordnung" weiſen. Eine Fortführung von deſſen Gedankengängen wie überhaupt der Anfätze der Öſterreichiſchen Schule gibt A. Höflers „Pſychologie" (2. Auflage 1930, hrsg. vom Verfaſſer dieſes Aufſatzes).

nur abgehobene Teile des Gesamtbewußtseins, die aber doch in dieses zugleich eingebettet sind. Für die Ganzheitsqualitäten weniger abgehobener und gegliederter Gegebenheiten hat F. Krueger den Namen *Komplexqualitäten* vorgeschlagen. Die Einheit jedes Bewußtseinsquerschnittes selbst ist schließlich eine Ganzheit, und die erwähnte Tendenz der Seele zur Gestaltbildung kann als Spezialfall der Tendenz zur Einheit des Bewußtseinsquerschnittes aufgefaßt werden. Denn der jeweilige Gesamtbewußtseinszustand ist normalerweise nicht ein Chaos, sondern unter ganz ähnlichen Gesichtspunkten zu betrachten wie die in ihm eingebettete Gestalt. Die Erlebnisqualitäten dieses Gesamtganzen wären nach F. Krueger die Gefühle. Der Ganzheitsbegriff ist aber auch auf die „Tiefenpsychologie" anzuwenden[5]. Es kann nicht Absicht der sich ihr zuzählenden Richtungen sein, das Seelenleben aufzulösen in eine Überlagerung von Schichten, die einander selbständig gegenüberstehen. Wendet man die Ganzheitsbetrachtung auch auf das Unbewußte, auf die Tiefenschichten, an, dann zerfällt das Seelenleben nicht in ein bewußtes und ein unbewußtes und dieses wiederum nicht in ein Aggregat von Komplexen, sondern die verschiedenen Schichten müssen wohl selbst als Glieder eines Ganzen betrachtet werden, der einheitlichen Person; die verschiedenen hypothetischen Schichten stehen nicht nur in Wechselwirkung als Teile einer Mehrheit, sondern sind zusammengehalten und bestimmt durch das übergeordnete Band der einen Persönlichkeit, durch ihre reale Bezogenheit auf sie.

Und wie der jeweilige psychische Gesamtzustand nicht, ohne seines Lebens beraubt zu werden, aufgefaßt werden darf als Summe mehr oder weniger umfassender Elemente, so kann natürlich auch der psychische Ablauf nicht als Summe von Elementarprozessen betrachtet werden, sondern nur als einheitlicher Strom.

Damit aber kommen wir zum *Persönlichkeitsproblem*, das in der modernen Psychologie eine so große Rolle spielt. Insbesondere die Strömungen der verstehenden Psychologie, die von Dilthey ihren Ausgang genommen haben, aber auch die sog. Tiefenpsychologie, speziell die Adlersche Individualpsychologie, auch W. Sterns personalistische Psychologie und Philosophie, auch E. R. Jaenschs auf dem Boden der experimentellen Psychologie gewachsene Typologie und E. Kretschmers aus der Psychopathologie hervorgegangene Typenlehre betonen den Ganzheitscharakter der Persön-

[5] Wie neuerdings (1929) auf dem Kongreß der Gesellschaft für Psychologie in Wien W. Stern betont hat.

lichkeit. Das Seelenleben, ſpeziell das höhere Seelenleben eines Menſchen kann nicht verſtanden werden als Komplex von Gedanken, Gefühlen und Wollungen, die auseinander und aus den das Individuum treffenden Reizen kauſalgeſetzlich hervorgehen, ſondern bildet ein Gefüge, das nur zu verſtehen iſt aus einem ſeine Struktur beſtimmenden perſonalen Weſenszug oder einem Grundgedanken, der es beherrſcht. Die Tendenz zum Verſtehen bringt es mit ſich, daß das Seelenleben, ſoweit es nicht unmittelbar dem Verſtehen zugänglich iſt, ſinnhaft gedeutet wird, ſo von Spranger von einem dominierenden Werte aus durch Einführung eines übergreifenden Sinnzuſammenhangs, in der Pſychoanalyſe und Individualpſychologie durch die Hypotheſe der Dynamik des Unbewußten; ſpeziell iſt nach Adler das Verhalten des Menſchen eine Einheit, die nur von der Leitlinie aus verſtanden werden kann, die das Individuum meiſt unbewußt und in frühen Stadien der Entwicklung ſich gegeben hat, um ſein Ich in der Gemeinſchaft zur Geltung zu bringen. Die Methode, das menſchliche Seelenleben als ſinnvolle Ganzheit zu erfaſſen, iſt alſo teils die der Intuition, teils die der Erfahrung, beide mit hypothetiſch-metaphyſiſchem Einſchlag. In dem Beſtreben, für die verſtehende Pſychologie feſteren wiſſenſchaftlichen Boden zu gewinnen, ſtellt ſich A. Tumarkin die kantiſch formulierte Frage: „Wie iſt Pſychologie als Wiſſenſchaft möglich?“ und ſie definiert als Aufgabe der verſtehenden Pſychologie — auch ſie geht von Dilthey aus, findet aber bei ihm keine befriedigende Antwort auf ihre Frage — die Erkenntnis der Rolle, die das Pſychiſche „in dem allgemeinen Zweckzuſammenhang des Lebens ſpielt, im Dienſte jener objektiven Einheit, die herzuſtellen und zu wahren alles Leben unabläſſig ſtrebt“. Der Gegenſtand der Pſychologie iſt alſo ein Zweckzuſammenhang; Zweck des Lebens aber iſt die Erhaltung der objektiven Einheit des Bewußtſeins; der Zweckzuſammenhang aber ſelbſt greift über das individuelle Leben hinaus; in der Einheit objektiver Ziele, „die unſer Bewußtſein als an ſich gültig und inſofern allen gemeinſam erkennt,“ haben wir „die einzig feſte Grundlage für das gegenſeitige Verſtehen und ſind der Unſicherheit der ſubjektiven Einfühlung entrückt“.

A. Tumarkin ſchlägt mit dieſer wenn auch noch taſtend formulierten Antwort auf ihre Frage eine Brücke zwiſchen der Ganzheitsbetrachtung der verſtehenden Pſychologie und derjenigen der theoretiſchen Biologie einerſeits, der Kulturphiloſophie andererſeits. Bevor wir aber auf die Rolle eingehen, die der Ganzheitsbegriff auf dieſen Gebieten ſpielt, ſtellen wir wiederum zuſammenfaſſend feſt: *Die moderne Perſönlichkeitspſychologie betrachtet das Seelenleben des Individuums als ein Ganzes, das ſeinem Weſen nach mehr iſt als die Summe von pſychiſchen Phänomenen, Vorgängen, Dispoſitionen und Funktionen, deſſen Struktur vielmehr beſtimmt iſt von einem für die betreffende Perſönlichkeit*

ſpezifiſche Ganzheit ſchaffenden Faktor, einem individuell Überbewußten oder überindividuell Unbewußten, deſſen Tendenz gerichtet iſt auf Einheit, Ichgeltung, Sinn und in letzter Linie Wert. Der Ganzheitsbegriff gewinnt alſo hier bereits ſtärker eine teleologiſche Note.

Weſentlich ſchärfer als in der Pſychologie iſt die Begriffbildung in der Philoſophie des Organiſchen. Der namhafteſte deutſche Vertreter der Ganzheitsbetrachtung iſt hier wohl Hans *Drieſch*. Er unterbaut ſeinen Pſychovitalismus in ſeiner „Ordnungslehre" und zahlreichen andern logiſchen und ontologiſchen Unterſuchungen.

Es iſt angezeigt ſeinen Gedankengang in aller Kürze wiederzugeben:

Eine *Mannigfaltigkeit* iſt eine Setzung, deren Soſein gekennzeichnet iſt durch die Angabe der Anzahl 1. ihrer Gliedarten, 2. der einzelnen Glieder jeder Gliedart, 3. der Beziehungsarten zwiſchen ihren Gliedern; 4. die Einzelbeziehungen. Der *Grad* einer Mannigfaltigkeit iſt beſtimmt durch die Angabe ihrer Gliedarten und der Anzahl ihrer Einzelglieder jeder Art, ſowie durch die Angabe der zur vollſtändigen Charakteriſierung hinreichenden Anzahl der Beziehungen und Beziehungsarten, die im allgemeinen kleiner ſein wird als alle vorkommenden Beziehungen und Beziehungsarten, da durch eine Beziehungsart oder Beziehung unter Umſtänden viele andere mitgeſetzt ſein können. Eine Mannigfaltigkeit beſitzt alſo einen um ſo höheren Grad, je mehr verſchiedene Begriffe, Setzungen, zu ihrer Kennzeichnung notwendig ſind.

Stellt die Mannigfaltigkeit eine Einheit dar, zu deren Kennzeichnung die Einführung eines neuen Begriffes erforderlich iſt, ſo iſt ſie *eine begriffliche Ganzheit*. Aber da, wie Drieſch betont, Begriffseinheit noch nichts ausſagt über Dingeinheit, ſo muß ein objektives Kriterium angegeben werden, wann eine *reale* (räumliche) Mannigfaltigkeit (echte) Ganzheit heißen ſoll. Das ſoll nun dann der Fall ſein, wenn ihr Grad — bei gleichbleibender Gliederzahl alſo die Zahl ihrer Gliedarten oder Beziehungsarten — ſich *erhöht* ohne Einwirkung von außen her, ohne Neuſchöpfung und ohne maſchinelles Vorgebildetſein eines Teiles der Mannigfaltigkeit, ſo daß eine urſprünglich homogene Verteilung heterogen wird, und wenn das Ergebnis dieſer Graderhöhung eine Einheit iſt, die die Einführung eines ſie als ſolche kennzeichnenden Begriffes notwendig macht. Da aber nun nicht angenommen werden kann, daß eine Mannigfaltigkeit ihren Grad von ſelbſt erhöht, ſo muß ein *Werdegrund* für den Übergang von der niedrigen zur höheren Stufe, von der Summe zur Ganzheit geſetzt werden, der Ganzheit machender Faktor heißen ſoll. Dieſer Ganzheit machende Faktor kann nicht ſelbſt

räumlich ſein, ſondern nur in den Raum hineinwirken und er verknüpft nicht gliedweiſe den früheren mit dem ſpäteren Zuſtand, ſondern den früheren Zuſtand als Ganzes mit dem ſpäteren als Ganzem. Er kann dieſe Ganzheitsverknüpfung in einem einmaligen Akt bewirken oder durch eine allmähliche Entwicklung, die einem Endganzen zuſtrebt. Mit Rückſicht auf dieſe Zielſtrebigkeit erhält ein ſolcher Ganzheitswerdebeſtimmer, der in Entwicklung eine Endganzheit ſchafft, erhält und gegebenenfalls wiederherſtellt, den Namen *Entelechie;* die Entwicklung ſelbſt wird als entelechiale Entwicklung bezeichnet, im Gegenſatz zu bloßer „Kumulation", die nur ein Zuſammengeſetzter-werden bewirkt, und zur maſchinellen Entwicklung, die auf räumliche Vorgebildetheit eines Teils der Mannigfaltigkeit beruht und bei der der frühere in den ſpäteren Zuſtand durch Einzelheitsverknüpfung, durch Urſache-Wirkungsverhältnis von Element zu Element übergeht.

Der Drieſchſche Begriff der realen Ganzheit iſt alſo aufs allerengſte verknüpft mit dem des *Werdens.* Die Frage, ob in der Natur eine Ganzheit vorliegt, kann alſo nur entſchieden werden auf Grund eines *Vergleichs zeitlich aufeinanderfolgender Zuſtände.*

Sie wird bejaht für die lebenden *Organismen*[6]. Drieſch gibt bekanntlich, geſtützt auf die Erfahrungen der Embryologie, auf ſeine Unterſuchungen über Regeneration, auf die Analyſe der Vererbung und des Handelns drei voneinander unabhängige Beweiſe für die *Autonomie des Lebens,* durch die gezeigt wird, daß der lebende Organismus nicht als Maſchine begriffen werden kann. Seine Entwicklung iſt nicht verſtändlich aus ſeinen letzten Beſtandteilen und deren Anfangsbedingungen. Seine differenzierte Mannigfaltigkeit ſei vielmehr hervorgegangen aus einem „harmoniſch-äquipotenziellen Syſtem", in welchem, wie künſtlich hervorgerufene Störungen der Entwicklung beweiſen, alle Elemente dieſelbe Potenz beſitzen, in der Lage ſind, jede einzelne Rolle zu übernehmen, um dasſelbe harmoniſche Ganze herbeizuführen. So ſteht der lebende Organismus als Ganzheit in grundſätzlichem Gegenſatz zu den Gegenſtänden der unbelebten Natur, die entweder reine Summen ohne Wirkungszuſammenhang ſind wie eine Schachtel Streichhölzer (Summe

[6] Inwieweit auch ohne Aufrollung der Frage phyſikochemiſcher Erklärbarkeit, unabhängig alſo von der Frage nach „echter" Ganzheit Organismen als Ganzheiten behandelt werden können, vgl. *Ungerer,* Regulation der Pflanzen (1925); dort auch Grundſätzliches über das Verhältnis von Ganzheitsbetrachtung (im weiteren Sinn) und Teleologie. Wir beſchränken uns hier auf echte Ganzheiten.

als Naturgegenſtand, nicht als Wahrnehmungsphänomen) oder im weiteren Sinn dynamiſche Summen, Syſteme, Mechanismen (oder wie Drieſch gelegentlich auch im *Gegenſatz* zu Ganzheit ſagt, bloße Einheiten) darſtellen.

Wir betonen nochmals, daß die Beweisführung wie die Begriffsbildung von Drieſch weſentlich Bezug nimmt auf das Werden. Ohne deſſen Betrachtung kann eine Entſcheidung, ob (echte) Ganzheit vorliegt oder ein Syſtem, nicht erfolgen [7].

Doch ſei bemerkt, daß z. B. ſein Vortrag über „Das Ganze und die Summe" (1921) auch eine andere Note anklingen läßt; „Wir wollen einen Gegenſtand dann Ganzes nennen, wenn er ſein Weſen verliert, falls ihm etwas genommen wird." Aber „was heißt denn Weſen"? „Was Ganzheit iſt, das wird geſchaut." Aber bei dieſer ſubjektiven Schau beruhigt ſich eben der nach objektiven Kriterien verlangende Wiſſenſchaftler Drieſch nicht.

In der Tendenz objektiv zu bleiben, vermeidet er auch nach Möglichkeit alle aus der pſychologiſchen Sphäre ſtammenden Termini wie Seele, Zweckmäßigkeit, Teleologie. Er geht dabei weiter als Kant, an deſſen Betrachtung des Organismus in der Kritik der (teleologiſchen) Urteilskraft die Gedankengänge Drieſchs vielfach erinnern („ein organiſiertes Weſen iſt alſo nicht bloß Maſchine"). Nach Kant iſt der Organismus als „organiſiertes und ſich ſelbſt organiſierendes Weſen" „ein Naturzweck", d. h. ſeine Teile ſind „ihrem Daſein und der Form nach nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich" und verbinden ſich dadurch zur Einheit eines Ganzen, „daß ſie voneinander wechſelſeitig Urſache und Wirkung ihrer Form ſind". Während nun einerſeits Drieſch in der Betonung der Gegenſätzlichkeit des Organismus zur Maſchine weitergeht als Kant, indem er deſſen Ganzheit als konſtitutives Merkmal, nicht nur als regulative Idee betrachtet, geht er anderſeits in der Vorſicht über Kant hinaus, indem er den objektivierenden Begriff der Ganzheit als Kriterium an Stelle des Zweckbegriffes ſetzt. Seiner objektivierenden Tendenz entſpricht auch die Wahl der Bezeichnung „Pſychoid" für die in der Handlung ſich ausdrückende Entelechie. Doch will er die pſychologiſchen Ausdrücke nur im Anfang nicht einführen; am Ende verhehlt er nicht, daß ſich, „wo immer wir mechaniſch unerklärbare Erſcheinungen im Reiche der materiellen Welt vorfinden", „ſich uns die Geiſtes- und die Seelenſeite des Wirklichen" offenbart („Der Menſch und die Welt", 1928).

Ehe wir auf den Zuſammenhang dieſer biologiſchen mit der pſychologiſchen Ganzheitsbetrachtung eingehen, wenden wir uns der Frage zu: Gibt es nun auch außerhalb des Reiches der belebten und beſeelten Individuen noch Realitäten, in denen echte Ganzheit verwirklicht iſt? Zunächſt kann die Ganzheitsbetrachtung nach zwei Richtungen hin auf das Überindividuelle ausgedehnt werden: Sie kann entweder von der Biologie ausgehend fragen nach höheren als individuellen Lebenseinheiten oder ſie kann angewendet werden auf das Geiſtesleben menſchlicher Gemeinſchaften. Die Metaphyſik endlich kann fragen, ob nicht die Geſamtwirklichkeit und das Geſamtgeſchehen als Ganzheit zu betrachten iſt.

[7] Ja der *erſte* Beweis beruht ſogar gerade auf der Beobachtung experimentell geſtörten Werdens; das natürliche würde eine maſchinelle Entwicklung noch nicht ausſchließen.

Die Unzulänglichkeit der Entwicklungstheorie, die das höhere Leben durch Entwicklung „von unten herauf“ zu erklären ſucht, die merkwürdigen Analogien in der Bau- und Funktionslage entſprechender Organe von ſtammesgeſchichtlich ſich jedenfalls ſehr fernſtehenden Lebeweſen, die beſonders bei Pflanzengallen zu beobachtende auffallende „fremddienliche Zweckmäßigkeit“, die Erſcheinungen der Symbioſe, die ſtaunenswerten Leiſtungen des Inſtinktes haben die vitaliſtiſch gerichteten Metaphyſiker von E. von Hartmann bis Bergſon, E. Becher u. a. zur Annahme der Wirkſamkeit eines überindividuellen ſeeliſchen oder ſeelenähnlichen Prinzips gedrängt, das (mindeſtens dem Individuum ſelbſt) unbewußt ſchöpferiſch in der lebenden Natur als zweckmäßig lenkender und führender Faktor waltet. Das Reich des Lebens wird ſo ſelbſt zu einer Ganzheit; es iſt nicht mehr eine bloße Summe von Individuen, auch nicht ein bloßes Syſtem, innerhalb deſſen ein Individuum auf ein anderes einwirkt, ſondern die einzelnen Individuen ſind Glieder eines Ganzen.

Von dieſer Annahme aus iſt nur noch ein Schritt zu einer ſpiritualiſtiſchen Metaphyſik, die alle Realität, auch die ſcheinbar ſelbſtloſe Natur, als letzten Endes geiſtigen Weſens betrachtet und jedes Glied eingebettet denkt in einen alle Glieder übergreifenden Zuſammenhang. Von dieſer Art iſt die Fechnerſche Tagesanſicht der Welt, die das Reich des Seeliſchen nach unten fortſetzt bis zu den Atomſeelen, nach oben über die Geſtirnſeelen bis zur Weltſeele; ſeiner paralleliſtiſchen Zweiſeitentheorie entſprechend hat jede Seele als räumlichen Ausdruck ihren Körper und wie die jeweils niedrigeren Seelen zugleich Glieder, Inhalte der höheren ſind, ſo ſind ihre Körper Glieder des Körpers der nächſthöheren Ganzheit. Mit Fechners Lehre weitgehend verwandt, wenn auch vorſichtiger gefaßt, theoretiſch ſtärker unterbaut und ſtatt an die Parallelismuslehre an die verfeinerte Wechſelwirkungslehre anknüpfend, iſt Erich Bechers metaphyſiſches Syſtem, nach dem alle Realität eine Hierarchie beſeelter Weſenheiten iſt, deren jeweils den oberen Stufen angehörige Einheiten die der niedrigeren Stufen lenken und führen.

Soviel zur einen Richtung, zur Anwendung des Begriffspaares der Ganzheit und Ganzheitsverknüpfung auf die Natur im ganzen.

Die andere Richtung glaubt zur Erklärung der „organiſch“ ſcheinenden Einheit der menſchlichen Kultur (oder Kulturen) und ihrer Gebilde der Annahme eines Ganzheit ſchaffenden Faktors zu bedürfen; ſie ſieht Ganz-

heiten in *menſchlichen Gemeinſchaften*, ihren *Schöpfungen* und ihrer *Geſchichte*.

Sicher iſt, daß ſich das Seelenleben des Individuums in der Gemeinſchaft, von der es ein Glied wird, verändert. Dieſe Veränderungen bilden ein Hauptthema der Sozialpſychologie (im weiteſten Sinn). Sicher iſt auch, daß ſich das Gemeinſchaftsleben der Menſchen in ſpezifiſchen Formen vollzieht, die ihre eigenen Geſetze zu haben ſcheinen, und dieſe Geſetze menſchlichen Gemeinſchaftslebens bilden das Hauptproblem der Soziologie. Mit beſonderer Vorliebe wird in der Staatsphiloſophie der Staat als die zur Zeit geſchloſſenſte und mächtigſte Form menſchlicher Gemeinſchaft als dem Individuum übergeordnetes Ganzes behandelt und in der Geſchichtsphiloſophie das Schickſal menſchlicher Gemeinſchaften und ihrer Werke als Ganzheit betrachtet, in der Kulturgeſchichte noch mehr als in der politiſchen Geſchichte.

Wir ſind gewöhnt, daß von Gemeinſchaftsſeele, Maſſenſeele, Kollektivſeele, Volksſeele, Kulturſeele geſprochen wird; in ſoziologiſchen Betrachtungen liebt man übrigens ſtatt Seele „Pſyche" zu ſagen (wohl in derſelben Einſtellung, die Drieſch zur Prägung des „Pſychoids" veranlaßte, um das Wort „Seele" zu vermeiden, was ſoll aber mit deſſen bloßer Überſetzung ins Griechiſche gewonnen ſein?).

Die Grundfrage, die aber durchaus nicht immer klar geſtellt wird, hat zu lauten:

Sind menſchliche Gemeinſchaften *„Syſteme"* oder *echte Ganzheiten?* D. h. ſind die Erſcheinungen und Abläufe des menſchlichen Gemeinſchaftslebens zu verſtehen aus dem Verhalten der die Gemeinſchaften bildenden Individuen, den gemeinſamen grundſätzlich angebbaren äußeren Einflüſſen, denen ſie unterliegen, und den gegenſeitigen Einflüſſen, die ſie aufeinander ausüben, ſind ſie alſo zurückführbar auf die dynamiſche Summe der Individuen als Letzteinheiten, ſind ſie prinzipiell erklärbar *aus den Individualſeelen heraus*, oder ſind ſie Mannigfaltigkeiten höheren Grades, zu deren Beſchreibung und Erklärung die Bezugnahme auf die Individuen und ihre einzelnen äußeren Lebensbedingungen als Letzteinheiten und auf die interindividuelle Beeinfluſſung und die Beeinfluſſung durch äußere Faktoren als Letztbeziehungen grundſätzlich nicht ausreicht, ſondern deren Eigenſchaften und Geſetze Merkmale sui generis ſind, ſind ſie alſo echte Ganzheiten, in denen die Glieder verknüpft ſind durch einen ganzheits-machenden Faktor, der *in die Individualſeelen hineinwirkt?*

Nun dürfen wir den Gebrauch der Ausdrücke „Gemeinſchaftsformen, Gemeinſchaftsgeſetze, Gemeinſchaftsſeele" nicht dahin verſtehen, als ob

durch ſie von denen, die ſich ihrer bedienen, bereits ein Bekenntnis im Sinne der letztſkizzierten Auffaſſung abgelegt wäre. Man ſpricht ja bereits von „Maſſenſeele", obwohl die Maſſenpſychologie (in Übereinſtimmung mit der natürlichen vorwiſſenſchaftlichen Meinung) ſich darüber klar iſt, daß die Veränderungen, die das Individuum innerhalb einer Maſſe[8] erleidet, mit Erfolg auf individualpſychologiſche Grundlagen zurückzuführen ſind. Und ſo iſt mit der Anwendung des Wortes „Seele" auch auf Kollektiva, deren Individuen in weit innigerer Verbindung ſtehen, durchaus nicht immer die Annahme einer realen überindividuellen, in die Einzelſeelen hineinwirkenden und ſie zu einer Ganzheit verknüpfenden Seele gemeint, ſondern vielfach, vielleicht meiſt nur der *Inbegriff* der durch Gleichartigkeit von Anlagen, Umwelteinflüſſen, Intereſſen, Kommunikationsmitteln gleichgeſtimmten Individualſeelen oder auch nur der Inbegriff gleichartigen individuellen Seelenlebens. Aber auch wo menſchliche Gemeinſchaften und insbeſondere der Staat als Organismen behandelt werden, handelt es ſich in der Regel nur um bildhafte Darſtellung und um fiktionale Betrachtung ganz im Sinne der Vaihingerſchen Als-ob-Philoſophie. Die nachdrückliche und berechtigte Betonung, daß man menſchliche Gemeinſchaften nicht behandeln könne als Vielheit iſoliert betrachteter Individuen, bedeutet noch nicht das Anerkenntnis, daß ſie reale echte Ganzheiten ſeien, ſondern entſpricht nur dem Verfahren des Naturwiſſenſchaftlers, der ebenfalls das Verhalten jedes einzelnen Elementes innerhalb eines von ihm als relativ abgeſchloſſen betrachteten Syſtems nur im Zuſammenhang mit der allſeitigen Wechſelwirkung behandeln kann, wofür ihm die Mathematik eigene Methoden vorbereitet oder ausgearbeitet hat. Und ebenſo bedeutet die Formulierung von Gemeinſchaftsgeſetzen, auch wenn die Betrachtung vom Ganzen ausgeht und aufs Ganze gerichtet iſt, objektiv und ſubjektiv noch nicht ohne weiteres eine echte Ganzheitsbetrachtung, ſondern ſie entſpricht etwa der energetiſchen Naturbehandlung, die ebenfalls vom Individualgeſchehen abſieht, deren Geſetze aber doch im Grunde kauſal-ſtatiſtiſchen Charakter tragen. Man darf wohl ſagen, daß alle *Empiriker* der Überzeugung ſind, daß das menſchliche Gemeinſchaftsleben und ſein Ablauf grundſätzlich als

[8] Maſſe im ſtrengſten Sinn bedeute eine zufällige, völlig unorganiſierte Anhäufung von Menſchen, wie ſie bei Aufläufen gelegentlich einer Senſation, bei „wilden" Demonſtrationen vor und in einem Krieg, vor und in einer Revolution, bei „wilden" Streiks uſw. auftritt; die maſſenpſychologiſchen Erſcheinungen treten aber auch noch hinreichend zutage bei organiſierten Demonſtrationen, öffentlichen, ja ſelbſt geſchloſſenen Verſammlungen uſw.

durch die pſychiſchen und phyſiſchen Bedingungen ſeiner Letzteinheiten, der Individuen, beſtimmt zu verſtehen ſei, und daß nur die Zuſammenhänge zu kompliziert ſeien, als daß man auf die jeweiligen Letztbeziehungen zurückgehen könne, ſo daß man die Kollektiva zum Teil behandeln müſſe, als ob ſie Ganzheiten ſeien, ohne daß dieſe Betrachtungsweiſe aber darum den Charakter der Arbeitshypotheſe, der bildhaften Darſtellung oder der dialektiſchen Methode verliert. Insbeſondere iſt auch H. Drieſch zu dieſer Überzeugung gekommen. Es beſtehen hier eben in der Tat keine zwingend erſcheinenden Gründe von dem Gewicht, wie ſie in der Biologie und Pſychologie für die Annahme der Verwirklichung des Ordnungsbegriffes der echten Ganzheitsverknüpfung geltend gemacht werden können; ja es beſtehen ſogar Gründe dagegen.

Anders verhält ſich die *intuitioniſtiſche* Betrachtung des menſchlichen Gemeinſchafts- und ſpeziell Kulturlebens und der Geſchichte. Wir wollen uns hier auf das charakteriſtiſche Beiſpiel Oswald *Spenglers* beſchränken. Nicht der Vergleich des Kulturablaufs mit dem Ablauf des individuellen Lebens, auch nicht die Betonung des Synchronismus der Phaſen der einzelnen Kulturbereiche, Religion, Kunſt, Wiſſenſchaft uſw. ſind das Neue an der morphologiſchen Geſchichtsbetrachtung Spenglers — beide Gedanken ſind oft geäußert und durchdacht worden und ſind auch mit einer bildhaften, fiktiven, ſummariſchen Auffaſſung, wie wir ſie eben behandelt haben, verträglich — weſentlich für das Spenglerſche Syſtem iſt vielmehr die Verbindung dieſer Betrachtungsweiſe mit der Annahme einer Vielheit von Kulturen — die Eindimenſionalität der Geſchichte iſt naiv, die übliche Einteilung Altertum, Mittelalter, Neuzeit wird als ſummenhaft und flach abgelehnt, woran natürlich wahr iſt, daß ſie ſpeziell vom europäiſchen Standpunkt aus geſehen iſt, — und mit deren Behandlung als echter „Lebeweſen höchſten Ranges", die „in einer erhabenen Zweckloſigkeit" aufwachſen „wie die Blumen auf dem Feld". „Ich ſehe in der Weltgeſchichte das Bild . . . organiſcher Formen, der zünftige Hiſtoriker aber ſieht ſie in der Geſtalt eines Bandwurms, der unermüdlich Epochen ‚anſetzt'." Alſo Antitheſe *Geſtalt: Summe* in ſchroffſter Form. Wir dürfen die Geſchichte „nicht mehr als bloße Summe von Vergangenem" betrachten, ſondern haben ſie zu begreifen „als Organismus von ſtrengſtem Bau und ſinnvollſter Gliederung". Die Kulturen ſind Körper und Ausdruck der Kulturſeelen. Die Kulturſeele erwacht aus „urſeelenhaftem Zuſtand" des Menſchentums, löſt ſich ab als „Geſtalt aus dem Geſtaltloſen"; die Kultur erblüht auf dem Boden ihrer

Landſchaft, mit der ſie pflanzenhaft verbunden bleibt, und ſtirbt, wenn ihre Seele die Summe ihrer Möglichkeiten erſchöpft hat und wieder „ins Urſeelentum zurückkehrt", ſtirbt d. h. erſtarrt in „Ziviliſation". Der Inhalt der Idee aber, der jeder Kultur zugrunde liegt, der ihrer Entwicklung Richtung gibt und das Welt- und Lebensgefühl der ihr zugehörigen Individuen beſtimmt, iſt nur ſymbolhaft noch zu umſchreiben.

Hier haben wir es mit einer offenſichtlich echten Ganzheitsbetrachtung zu tun. Die — horizontalen und vertikalen — Zuſammenhänge der Geſchichte ſollen nicht nur in möglichſt taktvoller Weiſe reſpektiert und nicht zerfaſert und zerriſſen werden, es ſollen nicht nur die Kategorien für das Organiſche zur möglichſt einprägſamen Darſtellung der geſchichtlichen Formen und Entwicklungen verwendet werden, es ſoll auch nicht nur Geſchichte gedeutet werden, ſondern die Geſchichte und ihr „Urphänomen", die Kultur, ſoll ein wirklicher Organismus *ſein*. Es erfolgt, in der Sprache der Als-ob-Philoſophie Vaihingers, eine Ideenverſchiebung von der Fiktion unter Überſpringung der Stufe der Hypotheſe zum Dogma, das ſich auf intuitive Erkenntnis beruft. Nun iſt eine ſolche Berufung freilich für keinen verbindlich, der ſich nicht Intuition zutraut oder der eine andere Intuition zu haben glaubt, reine Schau kann und will nicht bewieſen werden, ſie muß durch ihr bloßes Aufgezeigtwerden überzeugen[9]. Sie kann umgekehrt auch nicht im eigentlichen Sinn widerlegt werden, es können nur Fehler in der Berichterſtattung, gekünſtelte, ſchiefe und tendenziöſe Konſtruktionen und innere Unwahrſcheinlichkeiten, Verſchwommenheiten und Unzulänglichkeiten aufgezeigt werden. Dazu iſt hier nicht der Ort. Auch machen ſolche irrationale Syſteme es ſich leicht, ſie entwerten rationale Kritik von vorneherein. Wir können uns hier begnügen feſtzuſtellen: Die Geſchichte iſt nach Oswald Spengler eine Gruppe von Kulturen, deren jede eine Ganzheit darſtellt, innerhalb deren jedem Vorgange ſeine Rolle beſtimmt iſt, innerhalb deren jeder individuelle Kultur„ſchöpfer" nur Organ iſt, in der ſich ein „Seelentum" verwirklicht, das ſich ſelbſt genügt, alle Möglichkeiten, die es in ſich birgt, auszudrücken. Man darf nach Spengler nicht behaupten, dieſer Ganzheit machende Faktor der Kulturſeele ſei der Grund für das Einzelgeſchehen, noch ſein Wirken habe ein Ziel[10], es vollzieht ſich vielmehr alles mit einer nicht weiter begrifflich faßbaren ſchickſalhaften inne-

[9] Während ihre Vertreter die meiſten ihrer Anhänger wohl nur überreden.
[10] Darin trifft ſich Spengler mit Bergſon, von dem er auch ſonſt beeinflußt iſt.

ren Notwendigkeit. Die irrationale Faſſung gibt ſeiner Ganzheitsbetrachtung die beſondere Note.

Es gibt aber auch eine rationaliſtiſche Ganzheitsbetrachtung des menſchlichen Gemeinſchaftslebens und ſeiner Geſchichte. Sie ſieht in dieſer nicht einen biologiſch-vitaliſtiſch zu betrachtenden, ſondern einen *geiſtigen* Entwicklungsprozeß. Die bekannteſte und großzügigſte Ausgeſtaltung dieſes Gedankens iſt zweifellos Hegels panlogiſtiſche Philoſophie, der freilich die Mängel einer ausgeſprochen rationaliſtiſchen *Spekulation* und der *dialektiſchen* Methode anhaften, die ſie zu einer Begriffsdichtung machen, wie man oft geſagt hat: die Weltgeſchichte iſt die Selbſtentfaltung des λόγος, die Verwirklichung göttlicher Vorſehung.

Entkleidet man aber dieſen Gedanken ſeines dialektiſch-ſpekulativen Gewandes, ſo bleibt eine religiöſe Überzeugung von dem Sinn der Geſchichte, für deren Beurteilung die Wiſſenſchaft nicht mehr kompetent iſt und die auch nicht, mindeſtens nicht in erſter Linie in der Geſchichtsbetrachtung wurzelt.

Zum Schluß ſei nur noch auf eine Schwäche aller Ganzheitsbetrachtungen hingewieſen. Wo iſt die obere und untere Grenze? Wenn es eine Kultur- und Volksſeele gibt, gibt es dann auch eine Stammes- und Familienſeele? Wenn der Staat ein überindividuelles Weſen iſt, iſt dann auch jeder Verein ein ſolches[11]? Und in der Richtung nach oben: Wenn die Kulturen die Entfaltung eines ſpezifiſchen Seelentums darſtellen, iſt es nicht denkbar, daß die angenommene Gruppe der Kulturen ſelbſt eine Ganzheit bildet, daß die Kulturen ſelbſt nur Organe einer höheren Einheit ſind, daß ſich in ihnen wiederum eine Seele noch höherer Ordnung manifeſtiert, die nur noch nicht erſchloſſen oder erſchaut wurde. Und wenn der Staat Offenbarung des objektiven Geiſtes iſt, iſt es nicht denkbar, daß er nicht die letzte Offenbarung iſt, daß nicht über ihm ſich ein höheres Ganzes erheben wird, von dem er nur ein Glied iſt? Betrachtet man dieſe Ganzheitsphantaſien als müßige Spekulationen, ſo legen ſie doch die Frage nahe, ob nicht auch jene Spenglerſchen

[11] Man kann natürlich einen Unterſchied machen, und es macht praktiſch einen ſehr großen Unterſchied aus, ob eine Gemeinſchaft ſozuſagen natürlich und unbewußt gewachſen iſt oder künſtlich und bewußt geſchaffen wurde, und ob ſie, wie W. Stern ſagt, in einem § 1 ihrer Statuten ihren Zweck formuliert oder ob ihr ihre Erhaltung ungeſchriebener Selbſtzweck iſt wie einem Volk. Aber es gibt gar nicht ſo viele Gemeinſchaften, die den einen oder anderen Typus in Reinkultur darſtellen. Auch die meiſten Vereine wachſen aus ſchon beſtehenden kleinen unorganiſierten Gemeinſchaften heraus, und wachſen andrerſeits nach ihrer Konſtitution gerne über ihren § 1 hinaus, indem ſie ſich, erfreulicher- oder meiſt unerfreulicherweiſe, als Selbſtzweck betrachten. Und andrerſeits, Volk als ſolches kann nicht in Aktion treten zu ſeiner Selbſterhaltung, die Organiſation, durch die es in Aktion tritt, iſt der Staat; der Staat aber iſt durchaus nicht nur „gewachſener" Organismus, ſondern ſehr weitgehend bewußt und auf Grund von zufälligen Konſtellationen geſchaffene Organiſation. Und endlich gibt es unorganiſierte Menſchengemeinſchaften, Lebensgemeinſchaften verſchiedener Art, die ihre Selbſterhaltung als Zweck betrachten, die man aber zwanglos nicht als Perſon anſprechen wird.

und Hegelſchen es ſind, und erinnern daran, daß in Pſychologie und Biologie die Einführung des Ganzheitsbegriffs und der Ganzheitsverknüpfung erſt notwendig wurde und ſich rechtfertigte durch die Tatſachen, die anders nicht zu bewältigen waren.

Wir geben nun eine Überſicht über die als Ganzheiten in Anſpruch genommenen phyſiſchen und pſychiſchen Gebilde.

Es entſprechen ſich als wirkliche oder ſcheinbare, ſtatiſche oder dynamiſche Ganzheiten:

	als *Teilganzheiten* *Geſtalt* (bewußt oder unbewußt, ſinnfrei oder ſinnhaft).	als *(Voll-)Ganzheiten* *Perſönlichkeit* (Einheit des Bewußtſeins; der Schichten; Eigenart).	Erklärung der Entſtehung im Sinne der
1. In der Pſychologie *für die individuell-pſychiſche Realität.*	auf Grund der Konfiguration der Reizbedingungen im Zuſammenhalt mit den pſycho-phyſiſchen Dispoſitionen; Extreme: ſenſualiſtiſche - aſſoziative Betrachtung — Hypotheſe der phyſiſchen Geſtalten (Gleichgewichtszuſtände).[12]	Inbegriff der pſychiſchen Phänomene und pſycho-phyſiſchen Dispoſitionen, zuſammengefaßt im Ich-bewußtſein; Eigenart der Perſönlichkeit ein Produkt der ſpezifiſchen Anlagen und äußeren Einflüſſe; kumulative Entwicklung.	Syſtemauffaſſung
	erzeugt durch einen „Produktionsprozeß"; einen unbewußt produzierenden Akt mit formativer Tendenz.	Wirkſamkeit eines beherrſchenden totaliſierenden und individualiſierenden Faktors (einer Entelechie d. Geiſtes); Eigenart des Seelenlebens beſtimmt z. B. durch dominierenden Wert oder Leitlinie; echte Entwicklung (vielfach Zuſammenhang übergreifend in das Reich der objektiven Werte und in die Sphäre unbewußt wirkender Schichten).	Ganzheitsauffaſſung
	Beherrſchung; Gefühlsbetonung; Sinnhaftigkeit.	Wahrung der Einheit; Entfaltung der Einzigartigkeit; Geltung des Ich; Werterlebnis.	Sinn und Ziel des Ganzheit machenden Faktors
2. In der Biologie a) *Für die individuell-räumliche Realität.*	*Organ*	*Organismus*	

[12] Die „Geſtaltpſychologie" iſt uns alſo zwar echte Ganzheitsbetrachtung nach der pſychiſchen Seite, aber Syſtemauffaſſung hinſichtlich der phyſiologiſchen Erklärung.

		Mechanismus (oder allgemeiner Phyſizismus [13]): Maſchinentheorie des Lebens; Ontogeneſe: maſchinelle Entwicklung; Phylogeneſe: Kumulation.	Syſtemauffaſſung
		Wirkſamkeit eines Ganzheit machenden, erhaltenden und wiederherſtellenden Faktors, der „Entelechie"; echte Entwicklung.	Ganzheitsauffaſſung
		Verwirklichung und Erhaltung der Ganzheit als Weſen des Organismus; Erhaltung des Lebens; Verwirklichung der phyſiſchen Grundlage des Erlebens.	Sinn und Ziel des Ganzheit machenden Faktors.
b) Für eine überindividuell-räumliche Realität.	Erſcheinungen *fremddienlicher Zweckmäßigkeit* uſw.	*lebende Natur.*	
	Kauſal-mechaniſtiſche Entwicklungstheorien.		Syſtemauffaſſung
	Wirkſamkeit eines überindividuellen ſeeliſchen Prinzips.		Ganzheitsauffaſſung
	Gegenſeitige Hilfe.	Verwirklichung eines Stufenreiches des Lebendig-Beſeelten.	Sinn und Ziel des Ganzheit machenden Faktors.
3. In der Soziologie, Geſchichts- und Kulturphiloſophie *für eine überindividuell-pſychiſche Realität.*	a) *Kollektivperſönlichkeiten*		
	Inbegriff der durch Gleichartigkeit von Anlagen, Erlebniſſen und äußeren Lebensbedingungen vereinigten wechſelſeitig ſich beeinfluſſenden Individuen.		Syſtemauffaſſung

[13] Nach A. Höfler († 1922).

Ganzheit der durch eine überindividuelle Seele verbundenen Individuen.	Ganzheitsauffaſſung
Verwirklichung überindividueller Aufgaben, Schöpfungen eines überindividuellen Geiſteslebens.	Sinn und Ziel des Ganzheit machenden Faktors.
b) *Geſchichte, ſpeziell des überindividuellen Geiſteslebens.*	
Kulturgebiete | *Kultur oder Kulturen*	
Ergebnis der geiſtigen Arbeit und Zuſammenarbeit der ſich beeinfluſſenden gleichzeitig lebenden Individuen und aufeinander folgenden Generationen; ſtreng genommen entſtanden durch Kumulation, die ihren Einheitscharakter erhält einerſeits durch die Wirkſamkeit der Sinnbeziehungen — das jeweils Hinzukommende baut auf dem Vorhandenen auf — andrerſeits durch die weitgehende Gleichgerichtetheit der Kulturſchöpfer und Kulturträger.	Syſtemauffaſſung
Entfaltung einer Kulturſeele.	Ganzheitsauffaſſung
a) Verwirklichung der immanenten „Idee" ihres Weſens — „erhabene Zweckloſigkeit". b) Verwirklichung objektiver Werte, Entfaltung des Weltgeiſtes.	Sinn und Ziel des Ganzheit machenden Faktors.

In dem Beſtreben, die Ganzheitsbetratung auf dieſen verſchiedenen Gebieten unter einen Hut zu bringen, hat W. *Stern* eine Reviſion des *Perſonbegriffes* vorgeſchlagen. Der Perſonbegriff iſt ihm „pſycho-phyſiſch neutral", d. h. ebenſo auf pſychiſche wie phyſiſche Gegenſtände anwendbar. Perſon iſt in ihrem Sein eine einzigartige unitas multiplex, in ihrem Wirken zweckt ätig (im Gegenſatz zur ſummenhaften und zweckfremden Sache). Und zwar iſt der Zweck der Perſon immanent, ſie trägt ihre Behauptung und Entfaltung als *τέλος* in ſich. In dieſem Sinn ſind Zelle, Gattung, Volk, das göttliche All „Perſonen", während der Sandhaufe, die Maſchine, aber auch Bruchſtücke eines Ganzen wie ein Einzelgebiet der geiſtigen Kultur Sache ſind. Wenn nun aber als Kriterium perſönlichen Daſeins wieder die Unmöglichkeit erklärt wird, ein Gebilde lediglich aus ſeinen Teilen und deren gegenſeitigen Beziehungen verſtehen und ein Geſchehen lediglich aus den Geſchehniſſen an den Teilen zuſammengeſetzt denken zu können, ſo ſcheint mir dieſes Kriterium ſchärfer und anſpruchsvoller zu ſein als die Definition

der „Perſon". Einerſeits würden nämlich doch nach dieſem Kriterium auch die Bruchſtücke der Teilganzheiten nicht unter den Begriff der Sache fallen, andrerſeits würde die Erfahrung, daß ein Volk „für die Behauptung und Entwicklung ſeines materiellen wie ſeines geiſtigen Daſeins ringt und kämpft" und ſich als Selbſtzweck betrachtet, noch nicht in ſich ſchließen, daß dieſes Ringen und Kämpfen nicht aus dem Syſtem der Einzelindividuen und ihrer Beziehungen wenigſtens grundſätzlich verſtanden werden kann.

Vergleicht man die Ganzheitsbetrachtung in den verſchiedenen Diſziplinen, ſo erhält man wohl den Eindruck, daß derjenigen der Biologie wohl die wiſſenſchaftlich ſchärfſte und ausgebauteſte Begriffsbeſtimmung der Ganzheit zugrunde liegt. Eine ſinngemäße Übertragung auf pſychiſche Realitäten iſt weitgehend durchführbar. Dennoch bleibt ein im Weſen der betrachteten Gegenſtände liegender entſcheidender Unterſchied. Die Drieſch'ſche Definition bezieht ſich auf Ganzheit im Werden, auf echte Entwicklung. Der Pſychologe aber hat es vielfach mit Ganzheiten zu tun, die durch einen einmaligen Akt entſtanden zu ſein ſcheinen wie Geſtalten, oder mit Ganzheiten, bei deren Entſtehung Elemente eine Rolle ſpielen mögen, die im Unbewußten liegen, ſo daß eine Entwicklung unbeobachtbar, unverfolgbar bleibt; aber auch wo er von einer echten Entwicklung überzeugt iſt, iſt er dem Biologen gegenüber im Nachteil, nicht nur, weil die Kompliziertheit der pſychiſchen Vorgänge doch noch weſentlich größer, ihre Faßbarkeit und Verfolgbarkeit ſchwieriger iſt, ſondern auch weil er nicht in der günſtigen Lage des Biologen iſt, der die Entwicklung der zu unterſuchenden Ganzheit vergleichen kann mit der eines Mechanismus und die Frageſtellung auf den Unterſchied gegenüber dieſem zuſpitzen kann. Räumlich mechaniſche Syſteme ſind bekannt und genau analyſiert; ob es pſychomechaniſche überhaupt gibt, iſt ſchon die Streitfrage. Während alſo der Biologe eine ganzheit-dynamiſche Betrachtung als angemeſſen betrachten wird, muß der Pſychologe bei manchen Fragen völlig, bei anderen weitgehend mit einer Ganzheitsſtatik auskommen.

Es ſei daher der Verſuch unternommen, eine Definition der Ganzheit eines *Zuſtandes*, alſo eine Grundlegung einer *Ganzheitsſtatik* zu geben, die auf die verſchiedenen betrachteten Gebiete anwendbar bleibt.

Eine Mannigfaltigkeit, deren Glieder und Gliedarten, Beziehungen und Beziehungsarten eindeutig und vollſtändig definiert ſind, ſoll eine Ganzheit heißen, wenn

1. der Mannigfaltigkeit ſelbſt

a) Merkmale zukommen, die nicht hergeleitet werden können aus dem Zuſammenwirken aller Elemente nach Elementarbeziehungen. Solche Merkmale können ſein

α) qualitativer Art — *qualitative Ganzheit*; die Elemente ſind hier inſofern primär, als die Qualität der Ganzheit immerhin ihrer Anordnung wenn auch nicht der Summe ihrer Wirkungen zu verdanken iſt;

β) eine Anordnung in der Verteilung der Glieder, die nicht dem Zufall zugeſchrieben werden kann, ſondern innerhalb deren jedem Element eine beſtimmte Rolle nach einem einheitlichen Ordnungsplan zukommt — *Anordnungsganzheit;* hier iſt die Ganzheit primär, inſofern die Glieder ihre Ordnung einem Plane zu verdanken haben;

Anordnungsganzheit im weiteren Sinn

b) ein Sinn zukommt, der durch die Elemente nicht konſtituiert, ſondern durch ihre Anordnung ausgedrückt wird — *Ausdrucksganzheit,* Sinnganzheit. Ein wichtiger ſpezieller Fall liegt vor, wenn der Sinn ein *Zweck* iſt;

2. den einzelnen Gliedern reale, nicht nur begriffliche Beziehungen auf die Mannigfaltigkeit als Ganzes zukommen, wenn alſo Beziehungen der Teile zum Ganzen auftreten, die nicht Reſultanten der Elementarbeziehungen ſind — *Bezogenheitsganzheit;*

3. den einzelnen Teilen neue Merkmale oder Merkmalsveränderungen, neue gegenſeitige Beziehungen oder Beziehungsveränderungen zukommen, die nicht aus den Merkmalen der Elemente und den Elementarbeziehungen reſultieren, ſondern bedingt ſind durch die Zugehörigkeit zu dieſer individuellen Mannigfaltigkeit — *determinierende Ganzheit.*

Wir hätten demnach als Möglichkeiten: 1. Qualitative Ganzheiten; 2. Anordnungsganzheiten; 3. Sinnganzheiten; 4. Bezogenheitsganzheiten; 5. determinierende Ganzheiten. In allen fünf Fällen liegt ein Plus vor gegenüber der (auch dynamiſchen) Summe; für dieſes Plus iſt letzten Endes ſtets die *Anordnung* im weiteſten Sinn verantwortlich; die Ganzheiten ſind dann und nur dann transponierbar, wenn die ſie konſtituierende Anordnung im weiteſten Sinn nicht an die Einzigkeit der Elemente gebunden, ſondern durch *verſchiedene* Elementgruppen zu verwirklichen iſt.

Wo ſind nun ſolche Ganzheiten verwirklicht? Dabei machen wir zunächſt zwiſchen *künſtlichen* und *natürlichen,* Teil- und Voll-Ganzheiten keinen Unterſchied und fragen nicht nach der Urſache.

1. Ein Beiſpiel einer qualitativen Ganzheit iſt die Melodie, richtiger das Melodieerlebnis. Denn vom Gegenſtand des die Melodie bildenden Klangkomplexes iſt nicht abzuſehen, was eine Geſtaltqualität für ihn bedeuten würde; wären alle Lebeweſen melodietaub, ſo gäbe es immer noch jene Klangkomplexe als Gegenſtände, die wir Melodie nennen, aber von dem, was wir unter der „Geſtaltqualität" der Melodie meinen, zu reden, hätte dann keinen Sinn mehr. Qualitative Ganzheit läge ferner vor im Falle der Kruegerſchen Komplexqualitäten. Bei den pſychiſchen Ganzheiten iſt alſo das neue Merkmal eine *Erlebnisqualität*, beſonders häufig eine Gefühlsqualität. Räumliche Ganzheiten qualitativer Art kennen wir weder noch können wir uns vorſtellen, daß auf Grund bloßer räumlicher Anordnung — denn darum müßte es ſich dann handeln — ein neues Merkmal qualitativer Art auftreten könnte.

2. Eine Anordnungsganzheit im Sinne der Definition würde vorliegen bei einem Moſaik, z. B. bei einem Ornament, das aus abwechſelnd weißen und ſchwarzen Steinchen ein Syſtem konzentriſcher Kreiſe darſtellen würde. Das wäre eine künſtliche Ganzheit. Eine natürliche Ganzheit läge vor im Elektronenſyſtem eines Atoms oder in der Molekülmannigfaltigkeit einer Gasmenge, falls das bereits erwähnte Pauliſche und Fermiſche Prinzip als beſtätigt anerkannt wird und die Erſcheinungen, zu deren Betrachtung es erdacht iſt, nicht anderweitig ſich erklären laſſen ſollten: Jedes Element muß Träger von vier Zahlen ſein (die gleich oder verſchieden ſein können); die Zahlen der Zahlenreihe ſtehen jedem Element beliebig zur Verfügung. Trotzdem erfolgt gegen alle Wahrſcheinlichkeit die Auswahl ſo, daß nicht dieſelben vier Zahlen zwei Elementen zukommen[14]; jedes Element hat ſich alſo bei der Auswahl nach jedem zu richten; das iſt ohne verabredeten Plan nicht möglich, wenn man ſich die Elemente gleich Menſchen denkt.

3. Über Sinnganzheiten braucht nicht weiter geſprochen werden; ein Moſaik, das eine ſinnvolle Figur darſtellt, eine Maſchine, die auf einen Zweck berechnet iſt, eine Mannigfaltigkeit von Worten, die einen ſinnvollen Satz bildet, ſind Sinnganzheiten.

4. Die drei Koordinaten eines Raumpunktes ſind bezogen auf das gewählte Koordinatenſyſtem, das zur Beſchreibung ſeiner räumlichen Lage fixiert iſt; das iſt eine begrifflich-künſtliche Ganzheit, da die Wahl der Koor-

[14] So daß alſo innerhalb des Syſtems die Elemente „Monaden" darſtellen, von denen keine zwei einander gleich ſind.

dinatenachſen willkürlich iſt. In der räumlichen, anorganiſchen Welt kennen wir keine natürliche Ganzheitsbezogenheit; denn reale bloße Raumgebilde ſind immer durch die Anordnung bereits charakteriſiert; die Bezogenheiten im dynamiſchen anorganiſchen Syſtem ſind Reſultanten der Elementarbeziehungen; über die Bezogenheit der räumlichen Teile in einem Organismus können wir auf Grund der ſtatiſchen (Augenblicks-)Betrachtung keine Ausſage machen. Dagegen ſind in der Welt der pſychiſchen Realität die pſychiſchen Phänomene und Dispoſitionen bezogen auf ein *Ich*.

5. Ob in der räumlichen Welt ſolche Ganzheiten vorkommen, können wir nicht entſcheiden; in der pſychiſchen Realität kommen ſolche Realitäten vor, z. B. bei Farbgeſtalten und geometriſchen Täuſchungen.

Bezeichnen wir nun eine Ganzheit als natürliche oder künſtliche (unmittelbare oder mittelbare), je nachdem ob ſie ihr Daſein der bewußten Schöpfung eines grundſätzlich uns erfahrbaren Schöpfers verdankt oder nicht, ſo ſind als natürliche Ganzheiten anzuſprechen:

1. Räumliche Anordnungen der Materieteilchen im Organismus, die nicht dem Zufall zugeſchrieben werden können. Das mag eine unbefriedigende Definition ſein, weil ſie auf den Wahrſcheinlichkeitsgrad einer Anordnung ſich ſtützt; anders kann aber eine ſtatiſche Definition gar nicht verfahren. Denn alle anorganiſche Naturbetrachtung geht letzten Endes darauf zurück, daß aus einer gegebenen Anordnung, aus Anfangsbedingungen, die außerhalb des Bereiches ihrer Beurteilung und Betrachtung liegen, die ſpäteren Zuſtände hergeleitet werden als Reſultate der unbekümmert umeinander ſich äußernden Einzelwirkungen. Eine Ganzheitsbetrachtung des Räumlichen kann alſo nur *entweder* den Nachweis führen, daß es Gebilde gibt, deren Veränderung nicht als ſolche Reſultanten von an ſich unabhängigen Elementar-Realbeziehungen zuſtandegekommen ſein können — Ganzheitsdynamik! — *oder* daß die Anordnung ſelbſt nicht als eine zufällige betrachtet werden kann. Im übrigen ſollte eine ſolche Wahrſcheinlichkeitsbetrachtung nicht gering geſchätzt werden[15]. Niemand, der eine Maſchine ſieht, wird ernſthaft den Gedanken erwägen, daß dieſe durch Zufall entſtanden ſein könnte. Und wenn man den Organismus auch nur als eine räumliche Anordnung betrachten will, die ſo unwahrſcheinlich dem Zufall zuzuſchreiben iſt, wie die einer Maſchine, ſcheint der Name Ganzheit wohl ſchon gerechtfertigt.

---

[15] Vgl. Kant, Kritik der (teleolog.) Urteilskraft.

Ob man Atom- und Molekülſyſteme wirklich als Ganzheiten gelten laſſen muß, iſt noch nicht ſpruchreif [16].

2. In der pſychiſchen Realität iſt alles, was auf den Namen Ganzheit (oder Teilganzheit) Anſpruch erhebt, charakteriſiert durch ein Plus, das entweder in der Qualität der unteilbaren Einheit eines Erlebniſſes, oder in der Bezogenheit auf ein Ich, die indeſſen nicht einfach additiv zu den Phänomenen hinzutritt oder in Sinnhaftigkeit beſteht. In der Angebbarkeit dieſes Plus liegt der Vorſprung der pſychologiſchen Betrachtung.

3. Überindividuelle Gebilde können als Ganzheitsgebilde wohl nur bezeichnet werden, wenn ſie Sinnganzheiten darſtellen, wenn alſo ihr Zuſammenhang nicht verſtanden werden kann ohne Annahme eines Planes, der ihm zugrunde liegt, oder zum mindeſten einer übergeordneten ſinnhaften Tendenz. Der Nachweis wird nicht leicht zu erbringen ſein.

Da nun auch die räumlichen Anordnungsganzheiten, wenn ſie nicht dem Zufall zugeſchrieben werden ſollen, der Entfaltung eines Planes zugeſchrieben werden müſſen, ſo ſind auch ſie nur denkbar als Ausdruck und Wirkung einer *pſychiſchen* Realität und ſo geht die räumliche Betrachtung in eine pſychiſtiſche über. Die Diskuſſion des Zweckes räumlicher Ganzheiten aber iſt bereits Aufgabe der Metaphyſik, insbeſondere der wertenden Metaphyſik.

Es iſt nicht zu beſtreiten, daß in Bezug auf räumliche Ganzheiten eine ſtatiſche Definition unſchärfer iſt als eine dynamiſche. Eine Telemechanik, eine mechaniſtiſch-teleologiſche Betrachtungsweiſe, wie ſie vielfach wieder erſtrebt wird und einer Zeit, in der Mechanismus und Teleologie einander nicht fremd waren, geläufig war, würde die Verwirklichung intendierter Zwecke der Konſtellation der Anfangsbedingungen im Sinne einer Anordnungsganzheit zuzuſchreiben haben. Aber dieſe allein würde (bei dynamiſcher Unabhängigkeit der Elemente) einen „Naturzweck" zwar *ſchaffen*, aber nicht *erhalten* und im Falle der Störung *wiederherſtellen* können. Und ſo hat Drieſch doch recht, wenn er mechaniſtiſche Teleologie als Widerſpruch in ſich ablehnt. Die ganzheitsſtatiſche Definition iſt alſo inſofern zwar weiter, aber unſchärfer als die ganzheitsdynamiſche.

---

[16] Sollten anorganiſche Syſteme wirklich Anordnungsganzheiten ſein und vielleicht gar Geſtaltqualitäten haben, ſo fiele *ein* Einwand gegen die Hypotheſe „phyſiſcher Geſtalten" zur Erklärung pſychiſcher allerdings weg; gelöſt wäre das pſychologiſche Geſtaltproblem, vor allem im Hinblick auf ſinnvolle Geſtalten und Geſtaltprozeſſe, aber auch damit noch nicht.

Drieſch hat ſeinen ganzheitmachenden, autonomen Naturfaktor in bewußter Anlehnung an Ariſtoteles, den „erſten Vitaliſten, den die Geſchichte kennt", Entelechie genannt, aber er wollte ſich nicht mit Ariſtoteles identifizieren. Auch W. Stern und andere nehmen auf den ariſtoteliſchen Entelechiebegriff Bezug. In welchem Verhältnis ſteht nun dieſer zu den modernen Begriffen der (echten) Ganzheit, der Ganzheitsverknüpfung und der Ganzheit machenden Faktoren?

Vor allem iſt klar, daß er viel weiter iſt. Er bezieht ſich gleichermaßen auf die Gegenſtände der organiſchen wie der anorganiſchen Welt und iſt inſofern dem modernen Begriff geradezu entgegengeſetzt. Das hängt damit zuſammen, daß die moderne Wiſſenſchaft der teleologiſchen Betrachtungsweiſe gegenüber, die für das Ariſtoteliſche Syſtem charakteriſtiſch iſt, vorſichtigſte Zurückhaltung übt; die moderne Philoſophie des Organiſchen legt auf den Unterſchied der Reiche des Organiſchen und Anorganiſchen den größten Wert und macht für ihn gerade das Walten der Entelechie im Reiche des Lebendigen verantwortlich. Die teleologiſche Betrachtungsweiſe des Ariſtoteles ihrerſeits hängt wieder unzertrennlich zuſammen mit ſeinem Begriffsſyſtem überhaupt; die Ontologie des Ariſtoteles iſt voll nur verſtändlich durch ihren Zuſammenhang mit Plato einerſeits, ihren Gegenſatz zu ihm anderſeits. Die Entelechie des Ariſtoteles macht den Gegenſtand zu dem wirklich, was er ſeinem Weſen nach iſt. Die dem Ontologismus abholde Philoſophie der Gegenwart aber (und insbeſondere Hans Drieſch) betont, daß — wenngleich jeder Begriff ein Ganzes iſt — die Begriffseinheit die Dingeinheit noch nicht verbürgt. Ob reale Ganzheiten, deren Weſen nur durch die Annahme eines Ganzheit machenden Faktors zuſtande gekommen gedacht werden kann, vorkommen, iſt eine Frage für ſich, iſt eben das Problem.

Aber auch wenn man ſich auf das Reich des Lebendigen beſchränkt, kommt man natürlich nicht zu einer völligen Deckung der beiden Entelechiebegriffe. Dazu ſind die zugehörigen Begriffsſyſteme, in die ſie eingehen, zu verſchieden gebaut. Die Ariſtoteliſche Entelechie pflegt kurz als Form-, Bewegungs- und Zweckurſache erklärt zu werden. Das moderne Denken trennt die Ganzheit als Ziel und den Ganzheit machenden Faktor als Urſache. Und nur dieſen nennt es Entelechie. Auch iſt es in der Ariſtoteliſchen Philoſophie des Organiſchen nicht die Ganzheit, die das τέλος darſtellt, ſondern die beſeelte Lebendigkeit. Und damit hängt zuſammen, daß für Ariſtoteles gewiſſermaßen ſelbſtverſtändlich die ψυχή die Ente-

lechie des Organismus iſt, obwohl das Wort für die unterſte vegetative Stufe kaum mehr als Lebenskraft bedeutet, während umgekehrt Drieſch pſychologiſche Termini zu vermeiden ſucht, auch wo ſie nahe liegen.

Dennoch überwiegt die Verwandtſchaft der Begriffe bei weitem den Unterſchied. Und die Analogie läßt ſich in manche Einzelheiten verfolgen. Wie z. B. für Ariſtoteles *ἡ ὕλη . . . τοῦ συμβεβηκότος αἰτία* iſt, ſo iſt für Drieſch, was am lebenden Einzelweſen als Zufälligkeit des Soſeins erſcheint, als Ausfluß der Zufälligkeit des „bloßen Hier und Jetzt der Materie" zu verſtehen. Vor allem aber nähert ſich der Sinn der Drieſchſchen Entelechie wieder dem der *ψυχή* des Ariſtoteles durch die ſchon erwähnte Auffaſſung, daß ſich in dem Wirken der Ganzheit machenden Faktoren die Seelenſeite des Wirklichen offenbart. Nur ſteht dieſe Deutung bei Drieſch nicht am Anfange ſondern am Ende.

PROBABILITY AND CERTAINTY

By M. C. D'Arcy S. J.,
M. A. Oxford University

The relation of Certainty to the evidence on which it rests has provided many problems to philosophers. In the abstract theory all is fairly straightforward. We can know that some propositions and conclusions are necessarily true, and then we have absolute certainty; we can know that the evidence is strong but not altogether cogent, and then we have probability. But this abstract statement does not soem to fit in with the facts of everyday experience. In the nineteenth century Cardinal *Newman* felt this discrepancy so strongly, especially in the matter of religion, that he set himself to work out the nature of belief and to find a solution to his problems in his *Grammar of Assent.*

The problem which he and others felt can be stated as follows. We come to a belief which we hold with the greatest certainty. Nevertheless when we examine the ground of that belief or try to state it to others, we are unable to make the evidence or argument correspond in force with the strength of our certainty. Especially is this so in the field of religion. We hold that our faith has a rational background and is most certain, and yet we find no small difficulty in marshalling the evidence and stating it in a logical form which leaves no room for doubt. The answer which Newman gave to the problem is well known. It has often been criticised, and as it stands it cannot be called a complete theory. Newman was a psychologist with a mind very sensitive to situations with a different tone or pitch, but he was not trained in the Scholastic tradition. He had met its threadbare outline in the Oxford lecture rooms where the Aristotelian logic still was taught, but he knew better the English thinkers, Locke and Hume and Bishop Butler. Naturally therefore he uses in his writing words with meanings different from those of the Catholic philosophers.

There is a brief and excellent statement of his view in a letter of his written to William Froude in 1879. "If you mean that the laws of the human mind do not command and force it to accept as true and to assent absolutely to propositions which are not logically demonstrated, this I think so great a paradox, that all the scientific philosophers in Europe would be unable by their united testimony to make me believe it. That Great Britain is an island is a geographical, scientific truth. Men of science

are certain of it; they have in their intellects no doubt at all about it; they would hold and rightly that a residuum of defectiveness of proof attaches to it as a thesis; and, in consequence they would admit some great authority, who asserted that it was geographically joined to Norway, though a canal was cut across it, to give them his reasons, but they would listen without a particle of sympathy for the great man or doubt as to his hallucination, and all this, while they allowed it had not been absolutely and fully proved impossible that he was right . . .

I hold then and I certainly do think that scientific philosophers must, if they are fair, confess too, that there are truths of which they are certain, though they are not logically proved; which are to be cordially accepted as if they were absolutely proved, which are to be accepted beyond their degree of probability, considered as conclusions from premisses. You yourself allow that there are cases in which we are forced and have a duty to act, as if what is but possible were certainly true, as in our precautions against fire; I go further so much, not as to say that in merely possible cases, but in particular cases of the highest probability, as in that of the insularity of Great Britain, it is a law of the human intellect to accept with an inward assent as absolutely true what is not yet demonstrated."

Wilfred Ward in his life of Newman explains this theory in its simplest terms. "To the power of spontaneous action in the human reason, whereby it draws its conclusions from premisses of which it is only in part explicitly conscious, and judges those conclusions to be warranted, he gives the name of 'illative sense'. The mind is, he says, unequal to a complete analysis of the motives which carry it on to a particular conclusion, and is swayed and determined by a body of proof which it recognises only as a body and not in its constituent parts. He instances the reasons possessed by most of us for believing that England is an island. We have learnt the belief among the other indubitable facts of geography. But if anyone attempts to state his reasons for regarding the fact as certain, whether he will in the end justify it successfully or not, the very effort will at least show that his existing belief has been as a fact determined by a body of proof recognised in the mass as amply sufficient, but not hitherto put into logical form."

Now the fault in this explanation is that while it appears to take into account an undeniable fact of experience, that fact remains mysterious. We

are still in the dark as to the meaning and working of Newman's "illative sense". That there is a disproportion between the strength of many of our beliefs and the evidence immediately available is obvious to anyone who examines his conscience, and I think all would describe their experience in terms somewhat similar to those which Newman uses. It is however surely wrong to speak of probabilities passing into certainties. We might as well say that that a variation in quantity passes into a new quality, or that the imperfections fom an extreme imperceptibly grade into the virtue of the golden mean. The error is indeed greater because there is the additional fallacy of transporting unconsciously what is only a subjective state to the objective order. The probability of evidence does not really characterise the evidence; Troy either existed or it did not. Probability only comes in when we do not know what is the objective fact and it expresses an attitude of mind, not a change in the evidence. It follows therefore that no amount of probability can make a certainty. On the other hand the addition of new facts may enable one to pass from a state of uncertainty to certainty, as for instance we may be uncertain of a word because some letters are missing and arrive at certainty by the discovery of them.

What then is the process which makes us so tenacious of our beliefs and sometimes so certain of them despite the absence of complete logical premisses and decisive evidence ready at hand? There must be some explanation because many of our greatest certainties are of this kind. Take as an example the one which Newman gives that England is an island. There is no Englishman who does not know this, and yet it may be doubted whether there is a single Englishman who when asked could supply a proof proportionate to his certainty; not only so, but it is doubtful whether any such proof could possibly be forthcoming; and notice that a present certainty should rest either on present evidence or the clear memory of compelling evidence. He clearly has not ocular demonstration or experience of it. Even if he were to sail round England he could not be sure that he had not sailed round a lake. Maps of themselves cannot account for his certainty for the simple reason that districts we have seen on a map in other parts of the world are quite vague to us. There is left then a guarantee either from human testimony or from cumulative evidence. The solution lies in these two but the problem still remains how they can give what amounts to the absolute certainty which we possess that England is

an island, that London is its capital, that there is no war going on in the country now, that this argument could be made intelligible in another language.

The answer often given is that evidence can so accumulate that it converges on infinity and this suffices for certainty. This is not very satisfactory as it stands because a loophole for doubt is still left; such evidence is not before us as nearly infinite, and we do not judge by enumeration but by what Newman rightly saw to be a kind of intuition of unity or illative sense. It is true that the scientist forms an hypothesis on evidence. It is possible when it is not inconsistent with the facts which he knows and it grows probable when he discovers other facts which seem to confirm it. Here the evidence is openly before him and the number of known facts is always finite. He is relying on an internal and external consistency and he is groping towards an intelligible unity. In our absolute certainties, I suggest, the ground is also consistency but there is only an analogy between them and the scientific theory. The evidence is underground as well as open, it is indirect rather than direct and it is infinite and not finite. The infinite evidence, so to speak, inscribes itself on the mind and there is read off in its undeniable unity; the mind, that is, quickly or by slow degrees sees truth not by a counting of the innumerable parts, not by the infinitely consistent complexity but by its effect, unity.

This assertion must now be proved. As to unity, it will be acknowledeged by all that we progress in knowledge by discerning a unity in what is manifold, order in the apparently chaotic, meaning in what was unintelligible. In this way a difficult sentence is seen to be a consistent whole of meaning and pictures and music reveal to us their hidden unity of design. We may indeed call man a kind of detective of the cosmos who suddenly finds clues and stray pieces of evidence fit together in a unity which gives the truth. This power of perception then it is which gives us our indubitable certainties through unity. In the absolute certainties of everyday life, however, it has its own way of dealing with the evidence. In every day life we gather our information mainly by intercourse and in daily intercourse we do not keep on talking about what we ourselves and others know perfectly well. We do not say, "that is a man" or "that is a tree", but we talk about a man or about a tree; in other words we are constantly making *indirect* references to what we all accept which are consistent with it. These references may be distant or near, direct or

indirect, open or underground. Seldom for instance does anyone expressly state that England is an island, and yet scarcely can five minutes pass without someone making a remark which depends for its truth on the existence of England as an island. Take again the remark, "I hope that you will be able to sleep on your journey to Rome". The speaker and the person addressed and all the listeners accept with that statement the existence of Rome and the point of departure, a distance between them and innumerable other facts, and the point is that so far from clashing they fit in with one another and confirm each other. When we entertain some false belief we find out our error precisely by its suddenly failing to fit in with the complex world of discourse we use in all our communications with others, and the madmen is just one who does not perceive this disparity between one context of beliefs and another.

Our growth in knowledge from childhood may be said to resemble the discovery of the stars from the first conjunction that we notice to the ordered firmament of billions on billions of them which confirms the truth of our first observation. The comparison is however very unfair to our everyday certainties. When we think of the myriad facts that we have heard or learnt from early childhood, their contexts and the incalculable number of indirect references they each contain, we can see that the complexity and consistency can be described by no other word than infinite. Hence it is that the mind feels such certainty when it is asked about the truth of statements of the kind already mentioned. It apprehends the infinite evidence and is intolerant of any doubt; and it may be annoyed that it cannot itemise the evidence. The sophist or dialectician may score an apparent victory by pointing out that as the details of the evidence cannot be set out bit by bit the certainty cannot be justified. The opposite is the truth; it is just because the evidence is infinite that it cannot be enumerated, and whereas, the latter might only give at the best very great probability, the other gives absolute certainty. The mind does not, however, perceive this infinitely complex and consistent evidence as infinite, at least not directly. What it perceives is unity. Like an artist or genius it takes a short cut and sees the truth before it is aware of the premisses. The complex evidence is condensed into one whole, as the multiple strands which make up a rope are seen unified, or as the multitudinos tones and undertones in music are orchestrated in one significant sound. Aware of this unity the beholder has complete certainty, and, feeling that if his

certainty be mistaken then everything falls asunder, he can only cry out when questioned, "if this be not true then nothing is true".

It was this state of mind which Newman felt was not adequately described in the ordinary treatises of logic, and he was right. But he was wrong in thinking that the outward and itemised evidence was all that was really present, and that this evidence gave high probability which somehow issued into certainty. The evidence must be there either explicitly or implicitly, and if it is not probative or complete or infinite, then the certainty is ill-founded. I have tried to show that it is there in its infinite consistency and that it appeals to the mind by its unity.

Newman applied his theory particularly to religion, natural and revealed, as it was religious certainty which most interested him. He did not deny the value of apologetics and a rational approach to Christianity, but he was vexed, like many others, by the problem of the relation of faith with reason. The solution suggested above for our natural certainties may also, mutatis mutandis, have its application to religious certainty. The evidence for Christianity can be weighed by reason, but it has its supernatural setting. It is a road most wondrously contrived into life eternal. It has therefore a design of infinite complexity and consistency which he who has eyes to see will perceive in its supernatural unity. Here no doubt the unity of final will mingle with that of formal cause, for the truth of Revelation will shine out in its infinite richness and consistency, in the myriad surprising connections, open, underground and indirect, of dogma with dogma, dogma with history, history with philosophy and philosophy with discipline, devotion and the truths of everyday life; and all this will be coordinated with a final end which while surpassing, yet gives shape and unity to our own endeavours and ideals.

We must not suppose that the unity so far described can be used as an external criterion of truth. There are many beliefs which are false, many unities which are deceptive. Consistency of itself is insufficient to warrant belief; we need a degree of complexity as well. Where there is error in our belief, there we are in the presence of contradictions, known or unknown. True unity can only exist when we are in contact with what is infinitely complex and consistent. It is clearly impossible to give an external proof of this unity, to show when it is present. In that proof a finite number of pieces of evidence could only be presented, whereas the real evidence is infinite. It may be said that the strongest assent warranted by

any external examination or description is probably of a low order compared with the one described, and we can grade our beliefs according as they rely on external proof (the historical), are guaranteed by consistency (the scientific) or are brought about by contact with and indirect reference to the facts and possibilities of everyday life. The last are the strongest of all and possess a unity of infinite consistency.

The position taken up in this paper can be summarised as follows. Knowledge comes to us by means of the spoken word, through the testimony of others. Our first information is very indeterminate and to be intelligible it must have a context; that is, there is a universe, however small, of meaning and discourse. An early belief becomes part of larger and larger universes of meaning until at a certain point it becomes an accepted fact and is seldom if ever referred to directly. Nevertheless it is referred to constantly but indirectly, and that means that it accords with an ever growing number of facts, indeed an infinite number, and with the thought — world of innumerable other people. There is then the infinitely complex evidence and it gives us certainty not as appearing as infinite (for that would be impossible), but by unity, a unity etched on the mind mainly through indirect reference. It is necessary to posit in the mind the power of apprehending or detecting what degree of consistency made known to us by unity cannot but be truth. There is no criterion to tell us but there are certainties of everyday life which provide us with concrete examples. When challenged to justify them, we may try to itemise the evidence in their favour, but the attempt will show only that our certainty does not rest on such grounds alone. It rests on unity supported by the indirect and circumstantial testimony of the entire world and thereby we have seen one of the features of truth.

DAS PROBLEM DER INTUITIVEN ERKENNTNIS

Von Privatdozent Dr. Joſeph Somogyi,
Univerſität Budapeſt

I.

1. Auf dem Kampffelde der Erkenntnistheorie ſtehen der *Intellekt* und die *Intuition* von alters her als Rivalen einander gegenüber. Neben den extremen Intellektualiſten gab es immer eine Anzahl von antiintellektualiſtiſchen Denkern, die den einzig richtigen Weg der Erkenntnis in irgend einer *irrationalen* Tätigkeit des Geiſtes zu finden meinen. Der Intellekt — ſagen die Antiintellektualiſten — ſchreitet mit ſeinen ſtarren Begriffen in ſchwerfälligen Schritten vor, kann nie abſolute Gewißheit erreichen und es gibt ein großes Gebiet der Erkenntnisgegenſtände, das vor dem Intellekt ganz verſchloſſen iſt. Wir haben aber auch eine andere Erkenntnisfähigkeit, die ihren Gegenſtand in ſich ſelbſt, ohne die Verfälſchung durch das begriffliche Denken und ohne die Folgerungen und Beweisführungen des Intellekts unmittelbar und mit vollkommener Gewißheit erfaßt. In dieſer Erkenntnis wird alſo die Wahrheit nicht als das letzte Ergebnis gewiſſer Denkſchritte erreicht, ſondern irgendwie erſchaut, erfühlt, erlebt. Statt der Beweisgründe der intellektuellen Einſicht wird hier auf die Anſchauung, auf das Erlebnis und Gemüt, auf irgend eine myſtiſche Einfühlung und Vereinigung appelliert. Dieſe verſchiedenen irrationalen Erkenntnisweiſen werden mit dem allerdings ſehr vieldeutigen Ausdruck *Intuition* bezeichnet.

2. In der Philoſophie der Gegenwart kann wieder ein *Aufſchwung der verſchiedenen intuitiven Richtungen* konſtatiert werden. Selbſt auf dem Gebiete der ſtreng wiſſenſchaftlichen Philoſophie wird die Intuition als Erkenntnisquelle immer mehr anerkannt. Heute ſind ſogar eben diejenigen Philoſophen die meiſtbekannten und berühmteſten, die ihre Philoſophie auf die Intuition gründen, und den größten Erfolg haben eben diejenigen philoſophiſchen Werke, die ſich in dem Fahrwaſſer der Intuition bewegen. Denker, die die Wahrheit auf dem mühſamen Wege des Intellektes mit ſaurem Schweiße erwerben, haben keine große Anziehungskraft. Man ſucht heute lieber nach Propheten, die im Beſitze einer höheren Erkenntniskraft die tiefverſteckten Myſterien der Welt mit inſpiriertem Geiſte verkünden. Hier wollen wir nur einige neuere Hauptvertreter der intuitiven Philoſophie erwähnen.

Bergſon, der auf die Philoſophie der letzten Jahrzehnte einen unvergleichlichen Einfluß ausgeübt hat, hält den abſtrahierenden, mit ſtarren Begriffen operierenden Intellekt als unzulänglich für die richtige Erkenntnis der Wirklichkeit. Nur die *aus dem Inſtinkt hervorgehende Intuition* kann mit ihrer *ſympathiſchen Einfühlung* bis zum Weſen der Wirklichkeit vordringen.

Dilthey hält das *intuitive Erleben und Verſtehen* für die richtige Methode der *geiſteswiſſenſchaftlichen Erkenntnis.* Die geiſteswiſſenſchaftlichen Vorgänge können nicht durch ein begriffliches Verfahren, ſondern nur durch intuitives Nacherleben verſtanden werden. Ähnlich hält *Simmel* das *„Verſtehen“*, die innere Nachbildung der hiſtoriſchen Ereigniſſe für die Methode der *Geſchichtsforſchung.* Dieſe irrationale Methode der Geiſteswiſſenſchaften führt *Spranger* auch in die *Pſychologie* ein.

Nach dem *Intuitivismus Loßkijs* werden die Gegenſtände, ſelbſt diejenigen der Außenwelt, dadurch erkannt, daß ſie in ihrem originären Sein ins Bewußtſein treten. So fällt ein Teil der Bewußtſeinsſphären mehrerer Subjekte zuſammen. Nach *Volkelt* gibt es ein *überlogiſches intuitives Erfaſſen der Außenwelt* mit einer intuitiven Gewißheit. Auf der Stufe der Intuition ſetzt ſich das Transſubjektive in eine gewiſſe unmittelbare Einheit mit uns. Ebenſo können wir das fremde Subjekt nach *Münſterberg* durch ein *partielles Einswerden* unmittelbar erleben.

Die *Phänomenologie Huſſerls* iſt eine *rein intuitive Grundwiſſenſchaft,* die alle Erkenntniſſe aus der *unmittelbaren Weſenserſchauung* entnimmt und ſo die letzte Grundlage der Logik und jeder anderen Wiſſenſchaft bildet. Die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptung iſt nach Huſſerl die *unmittelbare, originär gebende Anſchauung.* Die intuitive Weſenserſchauung wird dann von den weiteren Phänomenologen in verſchiedener Weiſe aufgefaßt. So verbindet *Scheler* die phänomenologiſche Intuition mit dem *unmittelbaren Erleben,* mit den *Gefühlen* und der *Liebe.* Der Erkenntniswert der Liebe ſteht nach ihm über der Vernunft. Die Liebe geht den Beweisführungen voran und vollendet dieſe. Die richtige Methode der ethiſchen und religiöſen Erkenntnis iſt den Geiſt, ſtatt durch Beweisführungen, durch Gefühle und Erlebniſſe bis zur unmittelbaren Erſchauung hinzuleiten.

Unter dem Einfluß Schelers hat ſich neuerdings eine *phänomenologiſche Religionsphiloſophie* entwickelt, die die Wahrheiten der Religion mit dem Ausſchluß jeder rationalen Beweisführung durch *Gefühle* und *Erlebniſſe* rechtfertigen will. So kann nach *Gründler* die grundlegende Quelle für alle

religionsphiloſophiſche Erkenntnis nur das *eigene religiöſe Erleben* ſein, in welchem Gott und die Wahrheiten der Offenbarung unmittelbar und mit vollkommener Evidenz erfaßt werden. In ähnlicher Weiſe hält *Winkler* den innerreligiöſen Wahrheitsbeweis der Erlebniſſe für den einzigen Beweisgrund der Wahrheiten der Religion. Das Rationaliſieren iſt der Tod der Religion.

In der Philoſophie *Keyſerlings* wird dann alle Logik und Theoretik überflüſſig. Seine Philoſophie iſt ſchon keine Wiſſenſchaft mehr, ſondern eine Kunſt, ein Gebiet der *irrationalen, myſtiſchen Phantaſie.*

Heute kann man ja ſogar in den *Einzelwiſſenſchaften* eine intuitive Tendenz beobachten. Statt der rationalen Begründung wird oft auch hier irgend ein *myſtiſches Gleichnis*, ein *ſymboliſcher Ausdruck*, eine *poetiſche Einſtellung* angewandt. Dies können wir beſonders in den Geſchichtswiſſenſchaften konſtatieren. Das berühmteſte Werk dieſer Art iſt die weltbekannte kulturgeſchichtliche Arbeit *Spenglers.*

3. Andererſeits gibt es Denker, die der Intuition jeden Erkenntniswert abſprechen und jede Verwendung der intuitiven, irrationalen Erkenntniſſe in der Wiſſenſchaft als unwiſſenſchaftliche Phantaſterei und gefährliche Myſtik verdammen. Einer der ſchärfſten *Gegner der Intuition* iſt heute M. *Schlick.*

Und wir können in der Tat feſtſtellen, daß die ausgedehnte Verwendung der intuitiven Anſchauungen, gefühlsmäßigen Demonſtrationen, myſtiſchen Erlebniſſe immer auf Koſten des wiſſenſchaftlichen Wertes, der ſtrengen Gültigkeit und der präziſen Eindeutigkeit geht. In den wiſſenſchaftlichen Auseinanderſetzungen, die auf die Intuition gegründet ſind, fehlt meiſtens nicht nur der Beweis der ſchön klingenden Behauptungen, ſondern verlieren ſelbſt die angewandten Begriffe und Ausdrücke ihre genaue wiſſenſchaftliche Bedeutung. Die Worte erhalten oft einen mehrdeutigen ſymboliſchen Sinn, die ſcharfen wiſſenſchaftlichen Rahmen und Grenzen verſchwimmen und alles wird durch eine *myſtiſche Unklarheit* bedeckt, wo das Verſtehen der freien Phantaſie überlaſſen iſt.

Solche *wiſſenſchaftlich gefärbten Mythen* haben mit ihren glänzenden Phantaſiebildern und geiſtreichen Ausdrücken zweifellos eine größere Annehmlichkeit, als die eine höhere wiſſenſchaftliche Bildung, mehr Geduld und Vertiefung beanſpruchenden ſtreng wiſſenſchaftlichen Beweisführungen. Und wer keinen Unterſchied zwiſchen Phantaſie und Wirklichkeit, Poeſie und Wiſſenſchaft, äſthetiſchem Gefallen und Wahrheit machen kann, der

wird gewiß auch den wiſſenſchaftlichen Lorbeer der glänzenden Phantaſie der Intuition reichen.

4. Es iſt alſo ein ſehr wichtiges und aktuelles Problem, den Erkenntniswert der Intuition und das richtige erkenntnistheoretiſche Verhältnis zwiſchen Intuition und Intellekt feſtzuſtellen. Die Intuition wird aber — wie geſehen — in ſo verſchiedenem Sinne aufgefaßt, daß wir darunter keine einheitliche Erkenntnisart verſtehen und demnach auch keine einheitliche erkenntnistheoretiſche Bedeutung ihr zuſchreiben können. Es iſt alſo vor allem erforderlich den *mehrfachen Sinn der Intuition* zu unterſcheiden.

Wir müſſen hier aber eine deskriptive Analyſe der verſchiedenen Arten der Intuition unterlaſſen. Im folgenden wollen wir nur die verſchiedenen Arten der Intuition nach ihrer erkenntnistheoretiſchen Bedeutung gruppieren und ihren Erkenntniswert feſtſtellen. So wollen wir vor allem nachweiſen, daß eine *reine Intuition* als irgend eine rein irrationale Geiſtestätigkeit in ſich noch keine Erkenntnis enthält. Dann werden wir das *Zuſammenwirken* gewiſſer Arten der Intuition und des rationalen Denkens in unſerer Erkenntnistätigkeit unterſuchen. Endlich behandeln wir die Frage der Intuition und der *unmittelbaren Evidenz.*

II.

5. Unſere erſte Frage iſt alſo, ob eine *rein intuitive, d. h. eine vollkommen irrationale Erkenntnis* ohne jede rationale Tätigkeit möglich iſt? Mit anderem Worte: kann eine Erkenntnis in irrationale Elemente reſtlos aufgelöſt werden?

Als ſolche irrationalen Momente können irgend ein *Einswerden* mit dem Erkenntnisgegenſtande, die *Einfühlung, Hineinverlegung,* ferner gewiſſe *emotionale Erlebniſſe,* die *Liebe,* der *Wille,* das *Erleben,* die *Anſchauung* berückſichtigt werden. Die Intuition wird meiſtens als das eine oder das andere von dieſen irrationalen Momenten aufgefaßt und es gibt einige myſtiſch gefärbte philoſophiſche Richtungen, die einer reinen Intuition in ſich einen Erkenntniswert zuſchreiben, ja eine ſolche Erkenntnis ſogar über jede intellektuale Erkenntnis ſetzen. Es iſt aber nicht ſchwer einzuſehen, daß jede Erkenntnis ſchon irgend eine intellektuale Geiſtestätigkeit vorausſetzt, d. h. eine rein intuitive Erkenntnis unmöglich iſt. Dies wollen wir hier einzeln nachweiſen.

6. Das *Einswerden* mit dem Erkenntnisgegenſtande in wörtlichem Sinne iſt nicht nur *keine Erkenntnis,* ſondern eine reine *Abſurdität.* Dies würde

nämlich ſoviel bedeuten, daß ich mit irgend etwas identiſch werden kann, was nicht ich bin. So wäre alſo das Ich zugleich mit dem Nicht-Ich identiſch, was der reinſte Widerſpruch iſt.

Wäre aber doch irgend ein *myſtiſches Einswerden* möglich, ſo würde dieſes in ſich noch keine Erkenntnis, kein Wiſſen ergeben. Wir können ja mit keinem anderen Dinge ſo vollkommen identiſch ſein wie mit *unſerem eigenen Selbſt*, mit allen Momenten desſelben. Und dennoch kennen wir unſer Selbſt gar nicht ſo vollkommen und reſtlos. Die Selbſterkenntnis, das *γνῶθι σεαυτόν* der alten Weiſen iſt ja ſogar eine der ſchwerſten Aufgaben, das Weſen des Ich, das Bewußtſein iſt von alters her das ſchwerſte Problem der Philoſophie. Das *Subjektivſte* iſt nicht weniger *geheimnisvoll* als das Objektivſte.

Soll aber das Einswerden in irgend einem *metaphoriſchen Sinne* genommen werden, ſo iſt damit nichts geſagt, bis dieſer nähere Sinn nicht erklärt wird. Dieſe nähere Erklärung des Einswerdens bleiben aber die Intuitiviſten meiſtens vollkommen ſchuldig. Wird aber dieſes Einswerden als irgend ein anderes rein intuitives Moment erklärt, ſo iſt es in ſich, ohne intellektuale Geiſtestätigkeit, noch keine Erkenntnis, wie wir im folgenden nachweiſen werden.

7. Auch die *Einfühlung, Hineinverlegung* kann nicht wörtlich, ſondern *nur in metaphoriſchem Sinne* verſtanden werden, und zwar gewöhnlich in dem Sinne, daß wir uns in gewiſſe Umſtände und in die Lage einer anderen Perſon vermittels der Phantaſie hineindenken. Hier werden alſo eigentlich unſere *eigenen Erlebniſſe* erkannt und durch *Analogieſchluß* als die Erlebniſſe einer anderen Perſon aufgefaßt. Mögen auch unſere eigenen Erlebniſſe irgendwie erkannt werden (ſiehe weiter unten), ſo iſt der Analogieſchluß offenbar ein intellektualer Denkſchritt und ebenſo können wir nur durch irgend eine intellektuelle Nachforſchung entſcheiden, ob unſer Analogieſchluß in einem gewiſſen Falle berechtigt iſt. Es handelt ſich alſo auch hier nicht um eine rein intuitive Erkenntnis.

Je weniger irgend eine Perſon uns ähnlich iſt oder je mehr gewiſſe Umſtände von den uns erlebten verſchieden ſind, deſto weniger können wir ſie nach Analogie unſerer Erlebniſſe erkennen. Wer alſo alle Naturerſcheinungen, ja ſelbſt die lebloſe Natur durch Einfühlung, Hineinverlegung erkennen will, der treibt ſtatt Wiſſenſchaft offenbar eine Mythologie.

8. Ebenſowenig können *bloße emotionale Erlebniſſe, Gefühle*, wie Liebe, Haß oder *Willensakte*, eine Erkenntnis ergeben. Dieſe können ja Begleit-

erſcheinungen des Erkennens ſein, ſie ſind ſehr wichtige Führer und Triebkräfte unſerer Erkenntnistätigkeit, ſie bilden oft die Grundlagen unſerer ſubjektiven Überzeugung, durch ſie allein wird aber noch nichts erkannt.

Mag der *Liebe* durch manche Philoſophen eine noch ſo hohe Erkenntnisfähigkeit zugeſchrieben werden, die unbefangene Betrachtung zeigt es uns eben umgekehrt. Wir können nichts lieben oder haſſen, was wir irgendwie vorher nicht erkannt haben.

Wir werden ſpäter nachweiſen, daß die emotionalen Erlebniſſe nicht einmal zum Beweiſe der Wahrheit irgend einer Erkenntnis dienen können. Um ſo weniger ergeben ſie alſo in ſich eine (richtige) Erkenntnis.

9. Auch die *bloßen Erlebniſſe* als rein irrationale Momente ergeben ohne intellektuelle Verarbeitung noch keine Erkenntnis. Was erlebt iſt, iſt noch nicht ſchon eo ipso erkannt. Wäre es ſo, dann hätten wir nicht nötig Pſychologie zu ſtudieren. Es wäre genügend die pſychologiſchen Erſcheinungen zu erleben, um ſie vollkommen zu erkennen. Dann gäbe es kein Geheimnis des Geiſteslebens und es wäre ganz unverſtändlich, wie in der Pſychologie ſo ganz verſchiedene Meinungen möglich ſind. Wie ſchwere rationale Arbeit es aber erfordert, manche Erlebniſſe zu erkennen, das weiß jedermann, der Pſychologie ernſt ſtudiert hat. Natürlich können aber Erlebniſſe zur Grundlage gewiſſer Erkenntniſſe dienen.

10. Selbſt die *reine unmittelbare Anſchauung* gibt ohne intellektuelle Geiſtestätigkeit noch keine Erkenntnis. In der Anſchauung wird ein Gegenſtand nur gegeben, aber noch nicht erkannt. *Gegeben-Werden* und *Erkannt-Werden* ſind gar nicht identiſch. Für den Säugling iſt vom erſten Tage ſeines Lebens an eine große Mannigfaltigkeit der unmittelbar geſchauten Gegenſtände gegeben, die aber erſt ſpäter durch intellektuelle Verarbeitung, Vergleichung und Unterſcheidung erkannt werden.

So erkennen wir z. B. auch die unmittelbar geſchauten Farben durch *Vergleichung* und *Unterſcheidung*. Wäre nur eine Farbe uns gegeben, ſo würden wir ſie nicht erkennen, weil eine Vergleichung und Unterſcheidung nicht möglich wäre. Deshalb wird auch der Luftdruck nicht unmittelbar erkannt, obgleich er uns unmittelbar gegeben iſt.

Vergleichung und Unterſcheidung, die eine unmittelbare Erkenntnis ermöglichen, ſind aber nicht bloß eine irrationale Anſchauung, ſondern eine intellektuelle Geiſtestätigkeit. Die reine Anſchauung kann alſo nur ein Faktor der unmittelbaren Erkenntnis ſein, ſie iſt aber in ſich noch keine Erkenntnis.

III.

11. Der *extreme Antirationalismus*, der aus der Erkenntnis jeden intellektuellen Faktor verbannen will, ist also in keiner Form annehmbar. Jede Erkenntnis erfordert intellektuelle Geistestätigkeit und wir haben *keine überintellektuelle Erkenntnisart*, die jeder intellektuellen Erkenntnis vorherginge oder dieser überlegen wäre.

Andererseits aber fragt es sich nun, ob die Erkenntnis *jedes intuitiven Faktors* entbehren kann, d. h. ob sie in rein intellektuellen Denkschritten restlos aufgelöst werden kann? Ergibt sich aber irgend eine Art der Intuition als ein wesentlicher Faktor der Erkenntnis, dann fragt es sich weiter, *welche Rolle* die Intuition in der Erkenntnis spielt? So ist vor allem zu untersuchen, ob gewisse Arten der Intuition zugleich die *Grundlagen der Gewißheit* sind, d. h. ob sie für die objektive Gültigkeit der Erkenntnis bürgen können. Zunächst wollen wir diese Fragen behandeln.

12. Es ist zweifellos, daß die höchsten, wunderbarsten Schöpfungen des menschlichen Geistes *durch eine gewisse Intuition* den irrationalen Tiefen entsprungen sind. *Im ersten Keime* werden die großen Wahrheiten auf *irrationalem Wege intuitiv* erblickt. Wie das schöpferische Genie zu diesem ersten Erblicken kommt, das ist rationell unerklärbar. Jede Rekonstruktion dieser Geistestätigkeit in intellektuellen Denkschriften ist sehr lückenhaft oder sie fehlt gar vollständig. Zum ersten Erblicken der Wahrheit werden wir nicht durch die Beweisführungen geführt, sondern das Beweisverfahren wird eben durch die schon erblickte Wahrheit eingeleitet. Die Beweisgründe werden nicht durch ein zielloses, blindlings geführtes Herumsuchen in der unendlichen Anzahl der Folgerungen und Experimente zufällig gefunden. Das Ergebnis der Beweisführungen wird, wenigstens in der Form einer wahrscheinlichen *Hypothese*, vorausgesehen und eine lückenlose Reihe der Beweisgründe suchen wir erst *nachträglich* dazu.

Eben deshalb gibt es eigentlich *keine Methode* der großen wissenschaftlichen Entdeckungen. Jeder Methode fehlt nämlich das irrationale, intuitive Moment der *Invention*, die durch keine intellektuellen Denkschritte erreicht werden kann, ohne die aber keine *schöpferische Geistestätigkeit* möglich ist. Es gibt ja gewisse *didaktische und Beweismethoden*, durch die schon gefundene Wahrheiten gelernt und demonstriert werden können, diese Methoden stellen aber nicht den Weg dar, der zum ersten Erblicken dieser Wahrheiten geführt hat.

Es gibt alſo Wahrheiten, die in gewiſſer irrationaler Weiſe im voraus erſchaut, erfühlt und erſt dadurch erkannt worden ſind. Auch dieſer irrationale Faktor der Erkenntnis wird oft als eine Art der Intuition bezeichnet. Es handelt ſich hier aber nicht um eine *rein irrationale Erkenntnis*, die jeder rationalen Geiſtestätigkeit entbehrt. Dieſes intuitive Erblicken wird nämlich erſt dann eine Erkenntnis, wenn es durch den Intellekt erfaßt, gedacht wird, wenn alſo die Intuition in das intellektuelle Denken einmündet. Vorher iſt noch alles in der unbekannten Tiefe der Irrationalität, alſo noch überhaupt nicht erkannt.

Dieſe Art der Intuition kann in ſich auch keine *objektive Geltung* der Erkenntnis gewährleiſten. Die Intuition kann in ſich ebenſo die Quelle der großen Wahrheiten, wie diejenige der großen Irrtümer ſein. Oft ſind die genialen Produkte der Intuition ſehr ſchön, ſehr gefällig und geiſtreich, aber nicht wahr. Die Geſchichte der Wiſſenſchaften liefert unzählige Beiſpiele dazu. Ob es ſich alſo in einem gewiſſen Falle wirklich um eine intuitiv erblickte Wahrheit oder nur um ein geiſtreiches, aber falſches Vorurteil handelt, das muß durch die weiteren intellektuellen Nachforſchungen entſchieden werden. Solange die nötigen intellektuellen Beweisgründe nicht geliefert worden ſind, bleibt die intuitive Erkenntnis bloß eine *hypothetiſche, proviſoriſche Erkenntnis.*

13. Die Intuition als *Einfühlung, Hineinverlegung,* als *„Einswerden"* mit dem Erkenntnisgegenſtande hat ebenfalls eine ſehr wichtige und unentbehrliche Rolle in gewiſſen pſychologiſchen und hiſtoriſchen Erkenntniſſen. Je vollſtändiger wir gewiſſe Perſonen erfaſſen, alſo je tiefer wir in ihr Seelenleben eindringen, die emotionalen Triebfedern ihrer Handlungen und Gedanken verſtehen, je eingehender wir ihr Trieb- und Gefühlsleben erkennen wollen, deſto mehr erweiſt ſich die rein intellektuelle Denkarbeit als unzureichend. Da muß man die Fähigkeit haben, die tieferen Regionen des fremden Seelenlebens ſich durch Phantaſie vorzuſtellen, die fremden Erlebniſſe in ähnlicher Weiſe nachzuerleben, ſich in die denkende, fühlende, wollende fremde Perſon hineinzuverlegen. Die in dieſer Weiſe in uns hervorgerufenen *eigenen Erlebniſſe* erkennen wir dann durch *Analogie* als die Erlebniſſe der fremden Perſon. Deshalb erkennen die großen Künſtler durch ihre geniale Phantaſie das Seelenleben fremder Perſonen oft viel tiefer als die bloß mit trockenem Intellekt arbeitenden Wiſſenſchaftler.

Natürlich gibt aber dieſe als Intuition bezeichnete Phantaſietätigkeit nicht immer *richtige* Erkenntniſſe. Dies erhellt ſchon daraus, daß der Cha-

rakter derſelben Perſon von den verſchiedenen Pſychologen, Hiſtorikern und Künſtlern oft ganz widerſprechend ausgelegt wird. Dieſes intuitive Verfahren enthält eine Anzahl von Fehlerquellen, die nur durch intellektuelle Nachforſchungen und Folgerungen eliminiert werden können. Ohne eine ſolche intellektuelle Legitimierung gibt dieſe intuitive Einfühlung höchſtens ein *Dichterwerk*, aber keine wiſſenſchaftliche Erkenntnis.

14. Was die *Gefühle* und überhaupt die *emotionalen Erlebniſſe* anbelangt, ſo hat auch dieſe Art der Intuition oft eine wichtige Rolle in unſerer Erkenntnistätigkeit. Sie ſind ſehr wichtige *Triebkräfte* und *Führer* der intellektuellen Forſchungen. Was unſere emotionalen Erlebniſſe näher betrifft, das treibt uns zu weiteren Forſchungen an, und was unſere Gefühle befriedigt, was uns als ſchön, gefällig, günſtig erſcheint, das ſind wir oft geneigt für wahr zu halten.

Die Gefühle haben beſonders für die dazu geeigneten Perſonen eine ſo große *Überzeugungskraft*, die jeder intellektuellen Beweisführung trotzen kann. Dies nützen diejenigen wiſſenſchaftlich gefärbten Werke aus, die den Mangel der intellektuellen Beweisführungen durch glänzende Dialektik, ſchön klingende Phraſen und dichteriſche Phantaſiebilder ergänzen wollen.

Die *emotionalen Beweisführungen, gefühlsmäßigen Betrachtungen* haben auch den Vorteil gegenüber den intellektuellen Beweiſen, daß ſie in unſer *praktiſches Verhalten*, in das Lenken unſeres Willens und unſerer Handlungen viel wirkſamer eingreifen als die trockenen, lebloſen Argumente des Intellekts. Deshalb können ſie einen unerſetzlichen Dienſt in der Auslegung derjenigen Wahrheiten leiſten, die nicht nur einen theoretiſchen Wert, ſondern auch eine wichtige praktiſche Bedeutung haben. In dieſer Hinſicht ſteht die emotionale Intuition allerdings weit über jeder intellektuellen Beweisführung.

Es ſteht aber ganz anders um die Sache, wenn wir bloß die *Wahrheit*, die *Gültigkeit* irgend einer Behauptung in Betracht ziehen. In dieſer Hinſicht können die emotionale Intuition, die Gefühle, gefühlsmäßigen Erlebniſſe nie eine *endgültige wiſſenſchaftliche Begründung* geben, ſie können nie an die Stelle der intellektuellen Beweisführungen oder gar über dieſe geſetzt werden. Zur Begründung der allgemeinen Gültigkeit irgend einer Erkenntnis ſind noch ſo ſtarke emotionale Erlebniſſe oder myſtiſche Entzückungen in ſich unzureichend. Solche Erlebniſſe können ſich nämlich nicht nur der Wahrheit, ſondern auch bloß ſubjektiven Meinungen oder gar pathologiſchen Halluzinationen beigeſellen. Deshalb können ganz

entgegengeſetzte philoſophiſche oder religiöſe Lehren auf gleich ſtarke emotionale Intuitionen gegründet werden. Ob es ſich alſo in einem ſolchen Falle wirklich um eine Wahrheit oder bloß um eine *ſubjektive Überzeugung* handelt, das können wir nur auf Grund intellektueller Nachforſchungen entſcheiden. Solange zu den emotionalen Betrachtungen nicht auch intellektuelle Beweisgründe hinzukommen, können ſolche intuitiven Erkenntniſſe höchſtens eine bloß hypothetiſche oder proviſoriſche Gültigkeit haben.

IV.

15. Die bisher dargeſtellten Arten der intuitiven Erkenntnis haben alſo höchſtens eine *vorläufige, proviſoriſche Gültigkeit.* Meiſtens wird aber unter intuitiver Erkenntnis gar nicht etwas Vorläufiges, Hypothetiſches, ſondern eben eine *unmittelbar evidente Erkenntnis* von höchſter Gewißheit verſtanden. Wir wollen nun unterſuchen, ob es doch irgend eine Art der intuitiven Erkenntnis von unmittelbarer Evidenz gibt, der alſo die höchſte Gewißheit zukommt.

Eine ſolche intuitive Erkenntnis ſcheint die auf die *unmittelbare Anſchauung* des Erkenntnisgegenſtandes gegründete Erkenntnis zu ſein. Wir haben in der Tat eine Anzahl ſolcher Erkenntniſſe, die auf eine unmittelbare Anſchauung gegründet ſind und deren Gültigkeit in keiner Weiſe bezweifelt werden kann. Solche ſind z. B., daß ich ein weißes Papier vor mir ſehe, daß das Weiße ſich vom Schwarzen unterſcheidet, daß nichts zugleich weiß und nichtweiß ſein kann uſw.

Es gibt alſo doch eine Art der Intuition, nämlich das unmittelbare Schauen eines Gegenſtandes, bzw. eines Sachverhaltes, die zur Grundlage der unmittelbaren Evidenz und der unbedingten Gewißheit dienen kann. Es fragt ſich nur, wie weit dieſes unmittelbare Schauen reicht und ob es eine *rein intuitive Wiſſenſchaft* geben kann, die ſich alſo ausſchließlich der intuitiven Evidenz bedient.

16. Wollen wir nun den *Bereich dieſer Intuition* feſtſtellen, ſo müſſen vor allem ſämtliche Gegenſtände der *realen Außenwelt* als ſolche ausgeſchaltet werden. Wir haben nämlich keine unmittelbare Anſchauung von dem realen Daſein der Außendinge, ſondern nur von den Erſcheinungen derſelben. Dieſe Erſcheinungen können aber in ſich ebenſowohl auch Phantaſiebilder, Halluzinationen oder Traumbilder, alſo bloß ſubjektive Produkte unſeres Bewußtſeins ſein und wir können auf Grund einer unmittelbaren Anſchauung keinesfalls entſcheiden, ob es ſich in einem gewiſſen

Falle bloß um ſubjektive Sinnesbilder oder wirklich daſeiende Außendinge handelt.

Damit ſind aber *alle Realwiſſenſchaften* aus den rein intuitiven Wiſſenſchaften ausgeſchaltet. Wir können alſo keine intuitive Erkenntnis vom Daſein Gottes oder anderer fremder Perſonen haben.

17. Die Gegenſtände, bzw. Sachverhalte, die uns *unmittelbar gegeben* werden können, wie die eigenen Bewußtſeinsdaten, ſind zwar prinzipiell auch der unmittelbaren Anſchauung zugänglich, trotzdem können ſie nicht alle mit *intuitiver Evidenz* erkannt werden. Sind z. B. zwei Lichtquellen in unſerer Anſchauung unmittelbar gegeben, ſo können wir den Unterſchied ihrer Helle auf Grund der unmittelbaren Anſchauung mit intuitiver Evidenz erkennen. Wird aber dieſer Unterſchied bis zu der Unterſchiedsſchwelle herabgemindert, ſo können wir den Unterſchied oder die Gleichheit der Helle trotz der unmittelbaren Anſchauung höchſtens mit gewiſſer Wahrſcheinlichkeit, nicht aber mit intuitiver Evidenz erkennen. In ähnlicher Weiſe ſtehen z. B. die *ſehr flüchtigen* oder *ſehr komplizierten* unmittelbaren Gegebenheiten, trotz der unmittelbaren Anſchauung, wenigſtens praktiſch außerhalb des Bereiches der intuitiven Evidenz. Ebenſo können gewiſſe ſtörende Momente von der *ſubjektiven Seite* die intuitive Evidenz verhindern. (Vgl. Geyſer: Erkenntnistheorie S. 197 f.)

Es gibt alſo gewiſſe *objektive und ſubjektive Bedingungen der intuitiven Evidenz.* Werden dieſe Bedingungen nicht erfüllt, ſo wird die unmittelbar evidente Erkenntnis trotz der unmittelbaren Anſchauung erſchwert, ja praktiſch unmöglich. Deshalb muß auch eine Reihe der pſychiſchen Erſcheinungen aus dem Bereiche der intuitiv evidenten Erkenntniſſe ausgeſchaltet werden und ſo gibt es keine Pſychologie als rein intuitive Wiſſenſchaft.

18. Ferner gibt die Intuition nur in dem Falle unmittelbar evidente Erkenntniſſe, wenn das *unmittelbare Schauen* und das *Erkennen* (Urteilen, Behaupten) *zeitlich zuſammefallen.* Deshalb kann den auf die *Erinnerung* gegründeten Erkenntniſſen keine intuitive Evidenz zugeſchrieben werden. Iſt nämlich etwas in unſerer Erinnerung gegeben, ſo können wir auf Grund der unmittelbaren Anſchauung nur ſoviel mit unmittelbarer Evidenz erkennen, daß dieſes Etwas in unſerer Erinnerung ſo und ſo gegeben iſt. Ob aber dieſes in unſerer Erinnerung Gegebene mit dem ehemals Gegebenen übereinſtimmt, das können wir in keiner Weiſe durch unmittelbare Anſchauung erkennen, weil das Vergangene nicht gegenwärtig geſchaut werden

kann. Könnten wir dieſes auch gegenwärtig unmittelbar ſchauen, ſo wäre es eben kein Vergangenes, ſondern ein Gegenwärtiges und dann hätten wir es mit keiner Erinnerung zu tun.

Wie alſo auch das ſchwere Problem der *Erinnerungsgewißheit* gelöſt werden mag, wir können ſie keinesfalls auf die unmittelbare Anſchauung gründen. Die Norm der Richtigkeit unſerer Erinnerung iſt nämlich etwas Vergangenes, deſſen wir uns erinnern, das aber eo ipso keiner unmittelbaren Anſchauung zugänglich iſt. Deshalb liegen ſämtliche Gegenſtände prinzipiell außerhalb der intuitiven Erkenntnis, die nur durch die Erinnerung erfaßt werden können.

19. Es gibt aber in der Tat keine Wiſſenſchaft, die der Erinnerungsgewißheit vollſtändig entbehren könnte. Wollen wir nämlich in unſerer wiſſenſchaftlichen Forſchung weiterkommen, ſo müſſen wir eine Anzahl von Sätzen, bzw. Erkenntniſſen als gültig annehmen, die uns wenigſtens *gegenwärtig nicht intuitiv evident* ſind. Mögen zwar dieſe Sätze unſerer Erinnerung nach als einſt mit einer intuitiven Evidenz erkannte gelten, ſo iſt die Erinnerung an die Intuition doch ſchon keine Intuition mehr. Solche Sätze können alſo höchſtens eine Erinnerungsgewißheit beanſpruchen.

Selbſt eine ſolche Wiſſenſchaft, deren *ſämtliche Grundſätze* nach Belieben wiederholt intuitiv erkannt werden können, kann der Erinnerungsgewißheit nicht entbehren. Wir müſſen nämlich in der weiteren Forſchung dieſe Grundſätze bloß als der Erinnerung nach intuitiv evidente anwenden, weil es — wenigſtens praktiſch — ganz unmöglich wäre, die Sachverhalte der in Anſpruch genommenen Sätze ununterbrochen in der unmittelbaren Anſchauung zu behalten. So müſſen wir z. B. ſelbſt bei der *mathematiſchen Forſchung* die angewandten Grundſätze bloß als der Erinnerung nach evidente annehmen.

Da aber der Erinnerungsgewißheit keine intuitive Evidenz zukommt, ſo gibt es für uns *keine Wiſſenſchaft*, die *rein intuitiv* wäre, d. h. nichts anderes in Anſpruch nähme, als was in der unmittelbaren Anſchauung evident erfaßt wird.

PEUT-ON PARLER D'INTUITION INTELLECTUELLE DANS LA PHILOSOPHIE THOMISTE?

Par M.-D. Roland-Gosselin O. Pr.,
Professeur à l'Institut Catholique, Paris

Si le terme « intuition » est pris par les psychologues et les philosophes contemporains en des acceptions très diverses, l'on peut convenir cependant avec le *Vocabulaire* de la Société française de philosophie que « le sens le plus original de ce mot, celui dans lequel il ne peut être remplacé par aucun autre », est le suivant: « Vue directe et immédiate d'un objet de pensée actuellement présent à l'esprit et saisi dans sa réalité individuelle »[1]. Sens imposé en quelque sorte par Kant, s'il s'agit de l'intuition intellectuelle. Sens auquel se réfèrent généralement les essais épistémologiques des philosophes (parfois thomistes) qui acceptent de relever le défi de la *Critique*, et cherchent à fonder la valeur de la métaphysique sur une vue directe de la réalité singulière.

Or, ceux des disciples de s. Thomas qui accueillent ainsi le mot « intuition », et dans le sens que l'on vient de dire, ont-ils toujours suffisamment remarqué qu'ils ajoutaient au lexique de leur maître un terme nouveau? Ont-ils justifié avec assez de soin la légitimité et la valeur précise de cette importation? Se sont-ils demandé, par exemple, pourquoi le cardinal Cajétan avait refusé d'admettre une connaissance intellectuelle intuitive[2]? Ont-ils aperçu l'originalité de la théorie de la connaissance intuitive si tardivement proposée dans l'Ecole par Jean de s. Thomas[3]?

En fait, le terme de connaissance intuitive semble avoir été introduit dans la philosophie médiévale par l'école franciscaine, et seulement peut-être après la mort de s. Thomas, dans les dernières années du XIII[e] siècle, soit par Mathieu d'Aquasparta, soit par l'un de ses disciples[4]. L'expression ne serait alors entrée dans le vocabulaire thomiste que par l'effet des discussions avec l'école franciscaine. En attendant que les problèmes soulevés par l'idéalisme moderne en aient rendu l'usage indispensable à tous.

---

[1] *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, publié par André Lalande (Paris, Alcan, 1926), au mot *Intuition*, t. I, p. 401 b. — Rudolf Eisler s'exprime d'une manière équivalente lorsqu'il donne comme premier sens au mot *Anſchauung* de signifier: . . . „als Vorgang oder Akt (Anſchauen) das unmittelbar (an Erlebniſſe anknüpfende) Wahrnehmen eines einzelnen Gegenſtandes". Cf. *Wörterbuch der philoſophiſchen Begriffe*, 4. Auflage (Berlin, Mittler, 1927), I. Bd., p. 56.

[2] *In S. th.* I, Q. LXXXII, a. 3.

[3] *Cursus philosophicus*, I, *Logica* II, Q. XXIII, a. 1.

[4] Simple suggestion qu'il serait intéressant de vérifier. Dans les Questions disputées qui viennent d'être restituées au cardinal Vital du Four par le R. P. Delorme O. F. M.

Il ne saurait être question, en effet, de se priver aujourd'hui de l'usage d'un vocable qui fait partie désormais de la langue philosophique universelle. Mais, dès lors que l'on est disposé à chercher aux problèmes philosophiques une solution en harmonie avec la pensée thomiste, il est essentiel de se rendre compte avec exactitude du sens que le système si fortement unifié de s. Thomas peut accepter de donner à un terme qui paraît engager à lui seul toute la théorie de la connaissance.

Les pages qui suivent voudraient contribuer à éclaircir ce point.

Et comme, d'après la définition donnée plus haut, l'intuition s'oppose à la connaissance par témoignage, puisqu'elle est une « vue »; et à la connaissance discursive, puisqu'elle est une « vue directe »; et à la connaissance médiate, puisqu'elle est une « vue directe et immédiate »; enfin à la connaissance de l'essence et de l'universel, puisqu'elle est une « vue directe et immédiate d'un objet de pensée actuellement présent à l'esprit (c'est-à-dire existant) et saisi dans sa réalité individuelle »; nous nous demanderons en conséquence quels sont dans la philosophie de s. Thomas les caractères et les conditions des modes de connaître qui s'opposent à la foi, au discours, à la connaissance médiate, à la connaissance de l'essence et de l'universel; puis nous rechercherons s'il existe, pour le saint Docteur, un mode de la connaissance humaine qui résume en lui l'ensemble de ces caractères et de ces conditions. Tout indirect qu'il soit le procédé est sûr, et il nous permettra d'éviter les embûches ou les étroitesses de comparaisons trop exclusivement verbales. Nous verrons aussi qu'il permet de classer et d'analyser commodément les textes de s. Thomas.

I.

LA « VUE » OU « VISION », PAR OPPOSITION A LA FOI.

L'étude théologique de la vertu surnaturelle de foi a donné à s. Thomas l'occasion de s'expliquer sur le sens des termes « videre » et « visio » appliqués à la connaissance intellectuelle [5].

(*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. II, 1927, pp. 151—337) les termes « intuitive, cognitio intuitiva » sont employés en un sens technique et précis et par opposition à « arguitive » et « speculative ». Voir surtout la Quaestio IV, p. 232 ss. — Le R. P. Simonin, O. P. me signale que Mathieu d'Aquasparta, à propos de la connaissance de l'âme par elle-même, se sert des expressions « intueri », « cognoscere per intuitionem » (*De cognitione*, Q. V).

[5] *III Sent.*, Dist. XXIV, Q. I, a, 2, sol. 1. — *De ver.*, Q. XIV, a. 1 et 2. — *S. th.* II a II ae, Q. I, a. 4 et 5.

Originairement ces mots désignent l'acte du sens de la vue: c'est là leur signification première, leur signification propre, et l'expérience primitive à laquelle chacun peut se reporter pour donner au mot « voir » un sens nettement perceptible.

De là le mot « voir » étendit sa signification jusqu'à désigner les actes de connaître relevant d'autres facultés. On le choisit à cet effet de préférence à « entendre », « toucher », « goûter », etc., à cause de la supériorité du sens de la vue sur les autres sens. Si même l'on autorise ce transfert du seul fait de la ressemblance générique qui se rencontre entre toutes les manières de connaître, chacune d'elles pourra être dite « vue », sans en excepter la foi. Mais ce serait là façon de parler large et impropre.

L'analogie de la vision doit être prise du mode spécial de la sensation visuelle, c'est-à-dire de la manière particulière dont le sens de la vue est déterminé par son objet. Le sens « voit » parce que se trouve formée en lui en acte, par la lumière, une « espèce » visible. En conséquence l'on dira que l'intelligence « voit », à proprement parler, lorsque sera formée en elle, par la lumière intellectuelle, une « espèce » intellectuelle. La lumière, dont il s'agit ici, peut d'ailleurs être de l'ordre naturel ou de l'ordre surnaturel: par la première nous « voyons » l'essence de l'homme, par exemple; la seconde, dans le ciel, nous fera « voir » Dieu.

Ce rapprochement de deux « vues » aussi éloignées l'une de l'autre n'épuise pas la signification propre du mot « voir » dans l'ordre de la connaissance intellectuelle. Car l'« espèce » ou forme, actuellement présente dans l'esprit, peut encore engendrer d'autres connaissances: sous la lumière surnaturelle, ce sera la « vue » prophétique; sous la lumière naturelle, la « vue » des premiers principes, ou même la « vue », dans ces principes, du lien analytique qui fonde la vérité des conclusions démontrées.

A chacun de ces cas s'oppose la foi, dont l'objet n'est pas « vu » parce que la forme qui le rendrait intelligible (à savoir Dieu lui-même) ne vient pas déterminer l'intelligence.

Ne la déterminant pas, elle ne la meut pas non plus à donner l'assentiment qui parfait le jugement. C'est pourquoi, dans la foi, la volonté doit intervenir pour mouvoir l'intelligence, à défaut de l'objet invisible. Il en est ainsi, dans l'ordre de la connaissance naturelle, chaque fois que la fermeté de l'adhésion, ou la certitude de l'assentiment, dépasse l'intelligibilité réelle des motifs du jugement adopté. Cet excès de certitude est l'effet

de la volonté motrice. Normalement, en toute connaissance intellectuelle qui n'est pas la foi, l'intelligence n'obéit qu'à la motion de l'objet, parce que l'objet détermine l'acte de l'intelligence, parce que l'objet se fait « voir ».

Il est intéresant de noter aussi que s. Thomas se sert volontiers, pour signifier le rapport de l'objet « vu » à l'intelligence, des mots « evidentia » ou « apparens », ce dernier terme lui étant suggéré par la définition de la foi donnée par s. Paul: « argumentum non apparentium ». Quant aux termes « intuitus » ou « intueri », s. Thomas les utilise de temps à autre, sans intention de leur attribuer une valeur technique, pour désigner soit l'acte de « voir », soit plus souvent peut-être l'acte de « regarder », de « fixer la vue ou l'esprit sur » un objet quelconque [6].

II.

LA « VUE DIRECTE », PAR OPPOSITION AU « DISCOURS ».

La « vue » ou « vision », définie comme on vient de le faire, devra se retrouver dans l'« intuition », si l'« intuition » existe, mais il est clair qu'elle ne pourrait s'identifier avec elle. Et tout d'abord parce que la « vue » intellectuelle joue un rôle essentiel dans la pensée discursive, à laquelle, au contraire, l'« intuition » s'oppose. L'« intuition » ne peut être qu'une « vue directe ».

Quelles sont donc, d'après s. Thomas, les conditions d'une « vue directe », et dans quelle mesure un tel mode de connaître est-il celui de l'homme?

La connaissance discursive [7] est celle qui fait appel essentiellement à un mouvement de l'esprit, à une suite d'actes distincts, nécessaires pour faire progresser la pensée du connu à l'inconnu, pour faire connaître ce qui n'est pas encore connu à l'aide de ce qui l'est déjà. La connaisance directe, au contraire, par le même acte perçoit tout son objet.

La connaissance directe, enseigne s. Thomas, est le propre des purs esprits: Dieu et les anges. La connaissance discursive est le propre de l'homme. Les purs esprits sont des intelligences; l'homme est une raison. L'infériorité

---

[6] Voir par ex. *I Sent.*, Dist. III, Q. IV, a. 1 ad 5; a. 5; Dist. XXVII, Q. II, a. 1 c. et ad 3; Q. II, a. 3; Dist. XXXVI, Q. II, a. 1 ad 4. — *C. G.*, III, 46; — *S. th.* I, Q. XII, a. 1 etc. — *De ver.*, Q. VIII, a. 15; Q. XV, a. 1 ad 7.

[7] *De ver.*, Q. II, a. 3 ad 3; Q. VIII, a. 15; Q. XV, a. 1. — *S. th.*, I, Q. LXXIX, a. 8.

de l'esprit humain, qui l'oblige à trouver une aide dans l'image et dans la sensation, l'astreint à ne prendre des objets auxquels il se trouve adapté que des vues fragmentaires, qui se conditionnent les unes les autres, dont certaines doivent d'abord être acquises pour que les suivantes puissent l'être à leur tour. La raison de l'homme n'est intelligence que d'une manière participée.

Il faut bien, en effet, que la raison soit de quelque manière intelligence si le mouvement qui la caractérise, si sa « course » commence et si parfois elle s'arrête. Le point de départ du mouvement de l'esprit sera une vue immobile, et partant directe; son point d'arrivée une vue nouvelle, mesurant le chemin parcouru, estimant le lien de la conclusion au principe. En ce sens le principe, comme le terme, du discours est l'intelligence.

Mais l'intelligence d'une raison[8]. Non pas une faculté distincte. Une intelligence qui, dans ses vues les plus primitives, conserve quelque chose des procédés de la raison à laquelle elle appartient. Les premiers principes du discours (objet de l'*habitus* appelé intelligence), si proches qu'ils soient des notions premières, sont pensés sous la forme de l'attribution d'un prédicat à un sujet: procédé inutile aux pures intelligences et qui suppose plusieurs actes successifs de l'esprit[9]. Les notions simples, vraiment premières, sont vues, elles, d'un seul regard. Mais là encore le regard est précédé et conditionné par une activité antérieure de l'esprit (intellect agent) s'exerçant sur des images, lentement formées à la suite de sensations multiples[10].

A plus forte raison le discours sera-t-il indispensable pour parvenir à connaître, non plus les conditions les plus générales du réel, mais les essences ou natures. Comme la sensation ne met d'elle-même l'intelligence en rapport qu'avec l'extérieur des choses, avec les accidents les plus superficiels, un travail difficile s'impose pour remonter de ces signes, de ces indices, de ces effets à leurs causes. L'esprit de l'homme n'atteint pleinement son objet propre, et il n'en obtient l'intelligence, que par les moyens discursifs de la raison. Il n'en a pas la vue directe. Celle-ci se limite aux aspects de l'être les plus universels[11].

---

[8] *De ver.*, Q. XV, a. 1.

[9] *De malo*, Q. XVI, a. 6 ad 1.

[10] *III Sent.*, Dist. XIV, Q. I, a. 3, sol. 3.

[11] *III Sent.*, Dist. XXXV, Q. II, a. 2, sol. 1.

III.

LA « VUE IMMÉDIATE », PAR OPPOSITION À LA CONNAISSANCE MÉDIATE

Dans la définition de l'« intuition » que nous avons adoptée comme base de notre recherche, « vue directe » serait-il synonyme de « vue immédiate »? Il ne le semble pas. Mais nous n'allons pas nous attarder à en faire la preuve. Il nous suffit présentement que ces deux termes permettent l'un et l'autre d'entrer plus avant dans la conception thomiste de la connaissance. Nous avons opposé le premier terme à la connaissance discursive. Le deuxième, dans la terminologie moderne, s'opposerait aux intermédiaires de toutes sortes qui pourraient venir conditionner l'union de l'objet connu à l'esprit. La pensée de s. Thomas sur ce point est beaucoup plus complexe et nuancée, parce qu'au lieu de se tenir à une simple description psychologique ou phénoménologique, il a toujours en vue l'explication métaphysique de la connaissance.

La « vue » ou « évidence », qui caractérise les connaissances atteignant l'objet lui-même (et non pas seulement, comme dans la foi, l'assertion qui témoigne de l'objet) exige, disions-nous, que, directement ou non, l'objet vu détermine l'esprit, comme sa forme. En aucun cas, même lorsqu'il s'agit de la sensation, un simple contact, physique ou spirituel (si tant est que ce dernier soit concevable) ne peut suffire entre le sujet et l'objet [12]. S. Thomas écarte l'imagination qui se figure la connaissance comme une projection lumineuse de l'esprit, ou du sens, allant éclairer et parcourir la surface de l'objet, ou le pénétrant jusqu'à l'essence. Connaître est toujours un acte immanent. Pour que l'objet soit connu, c'est-à-dire pour qu'il soit le terme de l'acte immanent de l'esprit, il faut d'abord qu'il soit au principe de cet acte. C'est donc à l'objet d'entrer dans l'esprit, s'il n'y est déjà. Ou mieux, et afin de bannir l'image gênante de l'espace, l'objet doit être ou devenir un avec le sujet avant même d'être connu, et pour être connu. De telle manière que l'acte de connaître surgisse de l'objet et du sujet ainsi unifiés, comme d'un seul et même principe. L'acte de connaître n'est pas un intermédiaire entre le sujet et l'objet: il en est l'acte commun, dans l'immanence de l'esprit [13]. Bien que la connaissance soit en même temps une relation du sujet à l'objet, lequel est aussi le terme de la connaissance.

[12] *De ver.*, Q. VIII, a. 7. — Cf. *Rev. sc. philos. et théol.*, t. X (1921), p. 225.
[13] *De ver.*, Q. VIII, a. 7 ad 11.

A vrai dire, en nous exprimant ainsi, nous n'abandonnons les images spatiales que pour saisir des notions métaphysiques, très précieuses certes et seules en situation, mais trop générales, et analogiques, impuissantes à dire *quelle* unité, *quelle* action immanente, *quelle* relation se réalisent dans l'acte de connaissance. C'est pourquoi il est indispensable d'ajouter que toutes ces notions doivent s'entendre selon le mode requis par la connaissance qu'il s'agit précisément d'expliquer. Et c'est ce que veut dire s. Thomas lorsqu'il distingue l'ordre de la connaissance, appelé aussi « intentionnel », de l'ordre proprement ontologique. Ordres distincts, mais hiérarchisés, et non pas contraires; l'ordre de la connaissance supposant l'ordre ontologique, et lui donnant sa perfection suprême.

En Dieu, l'ordre réel et l'ordre idéal coïncident absolument. Encore sommes-nous obligés, pour ne pas signifier d'une manière par trop déficiente la nature divine, de concevoir et d'affirmer d'abord distinctement son Etre et son Intelligence, avant de proclamer l'Unité où ces perfections se rejoignent.

Dans l'intelligence créée, l'on posera comme la condition ontologique fondamentale de l'union entre objet et sujet, l'immatérialité. Mais l'on ajoutera que l'être immatériel est aussi « lumière », afin que l'objet puisse être manifesté [14]; puis que, dans cette « lumière », l'être immatériel uni à son objet agit et produit un « verbe », expression de ce qu'il voit, et terme immanent de sa pensée. Union de l'objet au sujet, lumière, intellection et verbe, ces conditions de la connaissance sont indispensables à tout acte d'intelligence. Que celui-ci soit médiat ou immédiat. Toutefois, ces conditions seront diversement réalisées selon le degré de puissance et de clarté des intelligences, et selon la nature du rapport ontologique entre l'intelligence et son objet.

S'agit-il pour le pur esprit de se connaître soi-même? Objet et sujet sont ici, dès l'origine, parfaitement identiques, et la lumière intellectuelle est faite pour éclairer toute la nature immatérielle dont elle émane. L'acte parfait d'intellection qui en résulte produit un verbe dans lequel l'ange voit resplendir sa propre nature. Verbe distinct de la nature qu'il exprime, parce que l'identité du réel et de l'« intentionnel » (ou l'identité de la *réalité* connue et de l'objet *pensé* comme tel) est un privilège réservé à Dieu. Mais ce verbe n'est pas, à proprement parler, un intermédiaire, car

[14] Cf. J. Guillet. *La « lumière intellectuelle » d'après s. Thomas,* dans *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge,* II, 1927, pp. 79—88.

il n'est pas un relais où s'arrête, pour repartir, le mouvement de l'esprit. Le même acte d'intelligence voyant son verbe, voit en lui et par lui la nature réelle qu'il exprime. La nature réelle est le terme dernier de cette « vue directe et immédiate ». L'ange se voit lui-même immédiatement [15].

S'agit-il, pour une intelligence créée, de voir l'essence divine? L'esprit de l'ange le plus parfait, comme celui de l'homme, devra être conforté par la lumière de gloire, et Dieu s'unira immédiatement à lui pour lui permettre de produire l'acte de vision dont Lui-même est le terme. Là encore « vue directe et immédiate » [16].

Dans ces deux cas la réalité connue est unie elle-même, et dans son essence propre, au sujet, et elle est elle-même, avec lui, principe actif de la connaissance. Aussi ce mode de la connaissance est-il appelé par s. Thomas « per essentiam » [17]. Lorsque, tout à l'heure, nous examinerons le dernier caractère de l'« intuition », qui est de porter immédiatement sur l'existence individuelle, nous verrons que ces deux modes de la connaissance « per essentiam » atteignent aussi l'existence concrète de la nature connue, et donc qu'ils méritent pleinement le nom d'« intuition ».

Mais la connaissance « per essentiam » n'est pas toujours possible. La réalité à connaître ne peut pas, en toutes circonstances, venir elle-même déterminer à son principe l'acte de connaissance. Lorsque l'ange connaît un autre ange, ou bien les choses matérielles, lorsque Dieu lui-même voit l'univers créé par lui, lorsque l'homme prend connaissance des réalités qui l'entourent, en aucun de ces cas l'on ne peut concevoir que l'objet, tel qu'il existe, en son essence réalisée, s'unisse lui-même à l'intelligence qui le doit connaître. Il doit pourtant s'unir à elle et devenir le co-principe de l'intellection. Ce sera donc par un autre lui-même; par quelque chose qui sera lui, sans être lui; qui lui sera identique, tout en étant différent. Or ce rapport d'unité entre réalités par ailleurs diverses a un nom dans la langue philosophique: c'est un rapport de ressemblance. La connaissance rendue possible par un rapport de ce genre sera dite connaissance « per similitudinem », par opposition à la connaissance « per essentiam ».

Le rapport de ressemblance aura d'ailleurs en chacun des cas énumérés une base différente. Ce sera ou bien l'essence divine, ou bien l'essence

[15] *De ver.*, Q. IV, a. 2; Q. VIII, a. 6.

[16] Il semble que les mêmes raisons qui interdisent la présence d'une « species » dans la vision béatifique doivent aussi empêcher d'admettre que Dieu soit vu dans un « verbe » distinct de lui.

[17] *C. G.* II, 98. — *De ver.*, Q. VIII, a. 7.

angélique, ou bien les « espèces » infuses par Dieu, ou bien les « espèces » acquises par l'homme. Un même objet connu par Dieu, par l'ange et par l'homme, sera toujours le même objet connu, mais il sera plus ou moins parfaitement connu selon qu'il sera plus ou moins parfaitement lui-même en chacune de ces intelligences, et selon la perfection de la lumière intellectuelle où baignera sa « similitude ». Il y a lieu ici, en effet, d'insister sur l'intervention de ces deux conditions: lumière et ressemblance, si l'on veut apprécier comme il convient les valeurs respectives de la connaissance « per essentiam » et de la connaissance « per similitudinem ». Cette dernière n'est pas toujours et nécessairement inférieure à la première. Lorsqu'il s'agit, par exemple, pour Dieu et pour l'ange de connaître les réalités matérielles, à supposer que la connaissance « per essentiam » fût alors possible, elle serait inférieure à la connaissance « per similitudinem », parce que l'essence matérielle, prise en elle-même, n'est pas capable d'être pénétrée et éclairée par l'intelligence. La « similitude » au contraire selon laquelle la nature matérielle s'unit à l'intelligence, est immatérielle et transparente à l'esprit. D'une manière générale, les réalités matérielles sont plus efficacement connues « per similitudinem » qu'elles ne le seraient « per essentiam » [18].

D'autre part, ce n'est pas un inconvénient que la réalité connue soit représentée dans l'intelligence d'un point de vue très supérieur au mode selon lequel elle existe en fait. Que dans l'« idée » de Dieu, la réalité matérielle soit en quelque sorte sublimée jusqu'à s'identifier à l'essence divine, cela n'empêche pas Dieu de connaître parfaitement et selon sa réalité la plus singulière la chose sensible; et bien qu'il reste vrai de dire que la chose, dans son mode inférieur d'être, et selon ce mode, soit plus elle-même qu'elle ne l'est dans l'idée divine [19]. Ainsi, proportionnellement, de la connaissance angélique. Quant à la connaissance humaine, la faible lumière dont elle dispose ne peut éclairer que des « similitudes » abstraites de la matière; et souvent d'une ressemblance très atténuée avec la réalité qu'elles représentent. Mais là encore, une connaissance « per essentiam » de la réalité matérielle ne serait pas à souhaiter, si elle était possible.

Il serait inexact aussi de penser que la connaissance « per similitudinem » fût, de soi, une connaissance médiate. On se l'imaginerait facilement,

[18] *De ver.*, Q. III, a. 1, ad 1 et 2. — *De pot.*, Q. VII, a. 7 ad 5. Cf. *R. sc. ph. th.*, t. XIV (1925), p. 188.

[19] *De ver.*, Q. VIII, a. 16 ad 11.

puisque la « similitude » tient lieu de la chose elle-même, et semble un intermédiaire entre le réel et l'esprit. Mais s. Thomas maintient toujours que la connaissance « per speciem » (que celle-ci soit intelligible ou sensible) est une connaissance immédiate. Il n'y a vraiment, pour lui, médiation, que lorsque l'objet se fait connaître soit par une autre réalité, qui lui est semblable, soit par l'« espèce » d'un autre objet. L'exemple sensible de ce dernier cas est celui du miroir dont l'« espèce », reflétant l'objet, produit dans le sens l'« espèce » qui détermine la vision. Le premier cas se rencontre dans certaines connaissances intellectuelles: celles que Dieu et l'ange, par la vue de leur propre essence, possèdent des êtres inférieurs, celle que l'ange possède naturellement de Dieu.

Cette connaissance médiate ne cesse pas, pour autant, d'être directe, puisqu'elle n'empêche pas l'esprit de se porter d'un seul et même acte, à travers le milieu interposé, jusqu'à la réalité connue [20]. Et les circonstances où elle s'impose au pur esprit, montrent assez qu'elle n'est pas nécessairement de qualité inférieure.

La connaissance « per similitudinem », immédiate ou médiate, n'est vraiment déficiente que pour s'élever jusqu'aux réalités dont l'intelligence ne peut avoir en elle qu'une « similitude » très imparfaite. Et c'est la raison pour laquelle s. Thomas estime que la vision béatifique ne peut s'expliquer par une « species », même directement infuse par Dieu dans l'intelligence surélevée par la lumière de gloire. Une vision « per similitudinem » serait ici tellement imparfaite (par suite de la distance infinie entre une « espèce » créée et Dieu) qu'elle ne mériterait pas le nom de vision, telle du moins que paraît l'entendre l'Ecriture.

Il faut remarquer, en effet, que, dans cette occasion, s. Thomas donne au terme « vision » un sens plus limité que lorsqu'il l'oppose à la foi: la vision, dit-il, si elle a lieu « per similitudinem », exige que la « species » représente univoquement la réalité vue [21]. Nous allons constater bientôt qu'en parlant de certaine science divine, s. Thomas indique encore une troisième acception de ce même terme, et qui le rapproche encore plus de l'« intuition ».

[20] *I Sent.*, Dist. XXXVI, Q. II, a. 1 ad 4; *II Sent.*, Dist. IV, Q. I, a. 1 ad 4; *IV Sent.*, Dist. XLIX, Q. II, a. 1 ad 15 & 16. — *De ver.*, Q. II, a. 3 ad 3; Q. VIII, a. 15; Q. X, a. 8 ad 2.

[21] *III Sent.*, Dist. XIV, Q. I, a. 1, sol. 3; a. 2, sol. 1; *IV Sent.*, Dist. XLIX, Q. II, a. 1, ad 16.

IV.

LA « VUE DE LA RÉALITÉ SINGULIÈRE » PAR OPPOSITION À LA CONNAISSANCE DE L'UNIVERSEL

Plus d'un philosophe moderne, depuis Descartes, feraient assez bon marché d'une vue directe et immédiate de l'essence qui ne serait pas une vue de cette essence réalisée, existante. C'est pour avoir reconnu dans le *Cogito* sa pensée substantielle et vivante que Descartes le choisit pour principe de ses déductions. Et c'est aujourd'hui à une intuition de la réalité singulière, plus spécialement à une intuition du moi que l'on demande parfois de certifier la valeur de l'intelligence humaine. Notre enquête arrive donc au point le plus intéressant à résoudre. Y a-t-il place, dans la philosophie thomiste, pour une vue directe et immédiate de la réalité singulière et pour une intuition du moi?

Il semble que pour répondre à cette question avec toute la précision possible, et avec l'assurance de ne pas s'écarter de la pensée thomiste, il soit bon de se remettre d'abord en mémoire l'enseignement général, et incontesté, de s. Thomas sur la condition première indispensable à la connaissance d'une existence quelconque.

En dehors de l'Etre premier dont l'essence est d'exister, nul *exister* n'est donné qui ne soit qualifié par l'essence qu'il actualise; nul *exister* n'est connu que selon le mode où l'essence dont il est l'acte ultime est elle-même connue. La réponse à la question *an sit* est dépendante de la question *quid sit* [22].

S'il nous arrive d'ignorer la définition d'un être dont nous savons pourtant qu'il existe — et c'est le cas le plus fréquent — c'est que, ignorant *ce* qu'il est dans son essence même, nous savons toutefois *quel* il est par telle propriété, tel accident peut-être très extérieur, par tel effet, par telle relation, par tel signe; c'est que, pour le moins, nous avons de lui une définition nominale. Une qualification très superficielle peut suffire à permettre un jugement d'existence certain. Mais si de l'existence affirmée nous ne connaissons pas la plus minime détermination, que dirons-nous qui existe? Et, de même, le jugement d'existence a beau être certain, s'il repose sur une notion très lointaine et très imparfaite de ce qui est dit exister, nous n'aurons de cet *exister* lui-même qu'une connaissance imparfaite. Peut-être saurons-nous simplement qu'*il est vrai* de l'affirmer, comme il arrive de l'*exister* divin, au terme de nos démonstrations les plus rigoureuses.

[22] *III Sent.*, Dist. XXIII, Q. I, a. 2. — *In Boet. De Trin.*, Q. VI, a. 3.

Pour connaître parfaitement, dans son existence même, une réalité quelconque, il est donc indispensable de savoir parfaitement ce qu'elle est. La vue directe et immédiate d'une réalité existante inclut nécessairement la vue directe et immédiate de son essence.

Nous avons dit précédemment pour quelles intelligences créées s. Thomas admet une vue directe et immédiate de l'essence. Or, en chacun de ces cas, l'essence qui est le principe formel de l'acte de connaître, c'est bien l'essence concrète, existante; c'est donc elle aussi qui en sera le terme dernier: l'ange a vraiment l'intuition de soi, l'intelligence béatifiée l'intuition de Dieu. Le verbe dans lequel l'ange s'exprime soi-même pour se voir, ne fait nullement abstraction de son existence: il l'exprime aussi directement, aussi immédiatement que l'essence.

Lorsque Dieu et l'ange connaissent les réalités matérielles dans leur existence individuelle, et bien que ce soit « per similitudinem » et non plus « per essentiam », ils ont aussi de chacune d'elles une perception très précise (celle de Dieu est absolument parfaite), mais il nous est plus difficile de comprendre de quelle manière des existences individuelles qui se réalisent dans le temps, à un instant donné et pour une période limitée, peuvent être précontenues dans l'« idée », aussi concrète soit-elle, de leur espèce. En Dieu, nous pouvons encore dire que l'acte créateur, et la coexistence mystérieuse de l'éternité à chacune des existences successives du temps, expliquent la « science de vision »; mais, dans l'esprit de l'ange, quelle détermination immanente de l'« idée » lui fera voir, à mesure qu'elles viennent à l'existence, les réalités individuelles? S. Thomas se contente de dire qu'il n'est pas besoin de détermination nouvelle, et que l'individu nouveau se fait connaître du seul fait qu'il vient à posséder une nature semblable à l'« idée » angélique [23]. S. Thomas suppose donc que l'« idée » angélique est assez déterminée en elle-même pour représenter tout événement contingent intéressant l'espèce à laquelle elle se réfère, y compris l'apparition de cet événement dans le temps. Hypothèse difficile, mais au moyen de laquelle s. Thomas reste fidèle à sa théorie générale de la connaissance: l'objet connu déterminant, ici encore, le principe de l'acte par lequel il est connu. Pour la suite de notre étude, nous n'avons pas à demander plus.

En se servant, à propos de la science divine, de l'expression « science de

[23] *De ver.*, Q. VIII, a. 11 ad 9; a. 12 ad 1 & 8; a. 15 ad 4. — *S. th.*, I, Q. LVII, a. 3 ad 3.

vision », s. Thomas fait observer que « vision » convient mieux qu'« intelligence » pour donner à entendre que la science dont il s'agit porte sur des réalités présentes, c'est-à-dire coexistant, dans leur réalité individuelle, à l'acte de science qui les considère dans leur existence même [24]. S. Thomas remarque aussi que l'on peut appeler « expérience » la connaissance prise par l'ange des réalités individuelles [25]. D'une part en effet, la sensation visuelle porte toujours sur un sensible présent (au sens qui vient d'être dit), et, d'autre part, la connaissance expérimentale est celle qui nous fait connaître la réalité singulière au lieu et à l'instant où elle existe.

Ces observations nous offrent une transition facile à la connaissance humaine de la réalité singulière. Allons-nous pouvoir aussi l'appeler intuition?

La sensation considérée en elle-même, c'est-à-dire indépendamment des images, des souvenirs, des idées, qui intègrent chacune de nos perceptions, la sensation est établie, par l'« espèce » qui détermine le sens, en relation immédiate avec le sensible qui est son objet propre. Lorsqu'il s'agit d'une sensation véritable, et non pas d'une illusion ou hallucination, ou encore de ce que s. Thomas appelle « simulacres » (images consécutives, etc.), l'objet senti est toujours un objet existant et individualisé: il est ici, en cet instant. La sensation est donc bien une intuition.

Il faut remarquer cependant que ni l'existence, ni le lieu, ni l'instant, ne sont l'objet propre du sens: livrés *matériellement* ou *accidentellement* avec l'objet propre, dont ils sont inséparables, ils ne sont connus que par l'intervention d'autres facultés et à la suite d'une élaboration complexe. Les habitudes contractées, et la rapidité ou même l'instantanéité de nos perceptions journalières, ne doivent pas donner le change; si l'on veut encore ici parler d'intuition (et à plus forte raison si l'on en parle en esthétique), ce ne sera jamais que dans un sens dérivé, et par analogie avec la signification définie plus haut, la seule dont nous ayons l'intention de nous occuper.

Il va de soi également que le thomiste ne peut pas attribuer à l'intelligence une intuition du singulier matériel. L'intelligence n'atteint le singulier matériel, dit toujours s. Thomas, que d'une manière indirecte et par une sorte de réflexion sur l'idée, puis sur l'image.

---

[24] *I Sent.*, Dist. XXXVIII, Q. I, a. 4; *III Sent.*, Dist. XIV, Q. I, a. 2 sol. 2; *IV Sent.*, Dist. XLIX, Q. II, a. 5. — *De ver.*, Q. III, a. 3 ad 8. — *S. th.*, I, Q. XIV, a. 9.

[25] *S. th.*, I, Q. LIV, a. 5 ad obj.; Q. LVIII, a. 3 ad 3.

Mais son acte même, et l'acte de volonté, et toute l'activité psychologique sensible, l'intelligence n'en a-t-elle point l'intuition? Et par là n'obtient-elle pas du même coup l'intuition du moi?

La difficulté, ici, n'est pas de convenir que s. Thomas donne à chacun le pouvoir d'observer et d'expérimenter, par son intelligence, toutes les manifestations de sa vie de pensée et de coeur. S. Thomas admet que, des phénomènes de conscience purement sensibles, l'intelligence doit être informée, et que c'est elle qui centralise, en dernier ressort, toutes les données conscientes. A plus forte raison reconnait-il la conscience intellectuelle des actes d'intelligence et de volonté. La méprise serait de recueillir ces observations de s. Thomas pour les interpréter sans tenir compte de sa théorie générale de la connaissance humaine, ni des applications, peu développées sans doute mais significatives, qu'il en fait lui-même. Méprise historique, très certainement. Mais aussi, croyons-nous, méprise psychologique et philosophique, car elle éloigne des faits les mieux constatés, sous le prétexte fallacieux de favoriser le spiritualisme et de justifier plus aisément le réalisme. D'aussi bonnes intentions peuvent devenir mauvaises conseillères [26].

Si l'on tient au contraire à respecter l'unité de la pensée thomiste, l'on se demandera quelle détermination objective permet à l'intelligence de se connaître soi-même et toutes les autres manifestations psychologiques, puis en quelle lumière a lieu cette conscience.

Or, s. Thomas ne pouvait être plus net: le principe formel qui par son union avec l'intelligence la détermine à se connaître soi-même, ce n'est pas l'essence de l'âme intelligente, ce n'est pas non plus une « espèce » qui tiendrait lieu de l'essence, ce n'est même pas *premièrement* l'acte de connaître l'essence d'une chose sensible quelconque, mais c'est seulement l'« espèce » par laquelle est connue la chose sensible. L'acte déterminé par l'« espèce » n'est lui-même connu que *secondairement*, et parce qu'il est uni à l'« espèce » comme l'existence l'est à l'essence.

Pour apprécier si une telle « vue » de l'acte d'intelligence mérite d'être appelée « intuition », l'on peut, si l'on veut, ne pas faire état de son caractère réflexe, et de ce qu'elle suppose un acte antérieur. Rigoureusement, il y a dans cette suite d'actes dont le premier conditionne le deuxième, un « discours ». Mais si l'on répugne à cette rigueur, et si l'on ne considère

[26] Voir Blaise Romeyer, *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain* (Paris, Beauchesne 1928. — *Archives de philosophie* VI, 2).

que la « vue » de l'acte intellectuel par l'intelligence, l'on ne peut éviter pour autant de reconnaître que, d'après s. Thomas, cet acte est connu *d'abord* par cela même qui le fait *autre* que l'intelligence, par l'« espèce » de l'objet sensible.

Et ce n'est pas une opinion admise par s. Thomas à la légère: conforme à l'expérience attentive de ce que nous éprouvons, elle est aussi liée à l'ensemble du système. Selon la métaphysique thomiste, une faculté n'est pas une tendance amorphe orientée vers des objets disparates, ou sans liens. Toute faculté, toute puissance naturelle est spécifiée, et elle est une. Elle reçoit son unité spécifique de l'objet vers lequel elle tend, considéré lui-même sous l'aspect précis qui lui donne d'être l'objet de cette faculté. Rien ne lui est accessible que par l'entremise de cette raison formelle, et, inversement, tout lui est accessible qui peut revêtir cette même raison formelle [27]. Ayant reconnu que l'objet propre de l'intelligence humaine est l'essence de la chose sensible, s. Thomas s'obligeait à voir en cette essence, ou plus exactement dans l'« espèce » qui l'adapte immédiatement à l'intelligence, le centre de rayonnement de toute l'activité intellectuelle. Que l'intelligence humaine rejoigne le singulier matériel, ou qu'elle s'élève vers les substances immatérielles et vers Dieu, ou encore qu'elle se replie sur soi, le point de départ inévitable de chacune de ces démarches sera toujours l'essence de la chose sensible, ou l'« espèce » qui en tient lieu, et selon les conditions où cette « espèce » détermine l'intelligence. Tant que l'intelligence demeure unie au corps, elle est liée essentiellement au mode d'intellection que lui impose son objet propre.

La conscience la plus nette de l'acte intellectuel est donc inévitablement tributaire de la conscience d'abord prise de l'idée, ou « espèce », de la chose sensible.

A quoi il faut ajouter (et ce n'est que l'autre face du même événement) que la « lumière » qui permet à l'intelligence de se voir agir est la même que celle qui lui donne d'abstraire l'idée de l'image et de voir l'essence de la chose sensible. Il n'y a pas, pour s. Thomas, au-delà de l'intellect agent, une force intellectuelle plus vive, capable de sensibiliser l'intellect possible à la lumière du pur immatériel. Que l'on veuille bien se rappeler la har-

[27] *I Sent.*, Dist. XLVIII, Q. I, a. 2; *II Sent.*, Dist. XXIV, Q. II, a. 2 ad 5; *III Sent.*, Dist. XXVII, Q. II, a. 4, sol. 1 c. et ad 3; sol. 2; Dist. XXXIII, Q. I, a. 1, sol. 1. — *De ver.*, Q. XV, a. 2 c. et ad 3, 12, 13; Q. XXII, a. 10 c. et ad 1. — *De pot.*, Q. IX, a. 9 ad 3. — *S. th.*, I, Q. I, a. 3; a. 7; Q. XIV, a. 5 ad 3; Q. LIX, a. 2 ad 2; a. 4; Q. LXXVII, a. 3; etc.

diesse avec laquelle s. Thomas donne pour raison d'être de l'union de l'âme au corps l'incapacité de l'intelligence humaine à connaître sans le corps. Que l'on se souvienne aussi de l'incapacité de l'intellect possible à voir l'intellect agent, en acte pourtant et immatériel, et d'où lui vient sa lumière! Ainsi, malgré l'identité parfaite avec soi-même de l'acte d'intellection, malgré sa « présence » au regard de l'intelligence, l'on ne peut pas dire qu'il soit pleinement transparent à l'intelligence; et il ne l'est point parce qu'il ne se fait pas voir à l'intelligence dans son immatérialité pure, mais seulement par la détermination que lui donne l'idée de la chose sensible, et dans la « lumière » faite pour cette idée. Est-ce là encore une « intuition », une « vue directe et immédiate » de l'acte intellectuel? Oui, assurément, puisque l'idée spécifie l'acte. Mais une intuition inférieure à celle qui aurait pour principe premier et essentiel *(primo et per se)* l'acte même, immatériel, au lieu de l'idée, abstraite de la matière et dépendante de l'image.

De l'acte d'intelligence passons à l'acte de volonté. Il est bien remarquable que, malgré l'interêt moral ici engagé, s. Thomas ne se hâte pas de dire que nous ayons une conscience immédiate parfaite de l'acte de volonté. Lorsque s. Thomas s'arrête à préciser le mode de cette conscience, il le déduit du lien mutuel, et dans le même sujet, de la volonté et de l'intelligence [28]. La volonté est intelligible à un double titre: « appétit » intellectuel, résultant de la « forme » intelligible comme l'appétit sensible résulte de la « forme » sensible, et l'appétit naturel de la « forme » naturelle, la volonté est du même ordre que son principe et, comme lui, intelligible. De plus la volonté agit sur l'intelligence en l'appliquant à considérer son objet (parfois en la faisant juger), et sa motion s'imprime et demeure en quelque façon dans l'exercice de l'activité intellectuelle. La conscience atteint donc l'acte volontaire en passant par l'idée (ou le jugement) qui le spécifie, ou par l'acte d'intelligence effet de son intervention. Ce détour s'impose s'il s'agit de connaître la nature de la volonté. Il est indispensable aussi pour percevoir le fait de la motion volontaire. Et si ce fait lui-même, si l'existence de l'acte de volonté peut être perçue avant que l'esprit se soit fait une idée distincte de la volonté elle-même, c'est que, précisément, l'intuition première et spontanée de cet acte est imparfaite et qu'elle en perçoit l'existence

[28] *III Sent.*, Dist. XXIII, Q. I, a. 2, ad 3 et 6. — *De malo*, Q. VI, a. 1 ad 18. — *De ver.*, Q. X, a. 9 ad 1 & 3. — *S. th.*, I, Q. LXXXVIII, a. 4.

par un effet ou par une propriété quelconque du vouloir, et non par son essence. A plus forte raison en va-t-il ainsi lorsque l'intervention volontaire est connue par l'exercice des sens ou le mouvement des membres.

A supposer donc que, dans un cas donné, nous nous trouvions dans l'impossibilité de percevoir l'effet produit par notre vouloir, ou de prendre conscience du bien qui l'a ému, de la fin qu'il s'est décidé à poursuivre, le moyen nous manquerait de l'atteindre en sa réalité propre.

N'est-ce pas aussi un fait d'expérience que parfois la conscience nous éclaire bien peu, non seulement sur la réalité la plus intime de notre volonté, mais encore sur le fait de sa motion ou de son consentement, sur l'énergie qu'elle développe, sur la liberté de sa décision?

D'après l'enseignement de s. Thomas, l'intuition de nos actes de volonté est moins parfaite encore que l'intuition de nos actes d'intelligence, et, pas plus que cette dernière, elle ne peut s'isoler entièrement de la conscience de l'objet perçu et voulu, c'est-à-dire de la « quiddité » sensible.

S'il en est ainsi, ce ne sera pas à propos de l'expérience de notre activité sensible, moins encore à propos de l'expérience affective et de l'expérience de nos « habitus », que les expressions de s. Thomas pourraient suggérer le recours à une intuition intellectuelle parfaite. Nous pouvons donc abréger, et négliger les quelques textes où il est question de ces diverses expériences (malgré leur très grand interêt). Ce qui vient d'être dit de l'intuition des actes d'intelligence et de volonté va nous suffire amplement à reconnaître dans quelle mesure le thomisme peut admettre une intuition du moi.

A vrai dire, cette manière de limiter le problème prête à une confusion, d'ailleurs souvent commise. Elle paraît accepter, en effet, que, pour s. Thomas, le « je », le « moi », puisse être identifié simplement avec l'âme intellectuelle, principe spirituel des actes d'intelligence et de volonté, avec cette partie supérieure de l'âme que s. Thomas, après s. Augustin, appelle souvent « mens ». En réalité, si le « je », ou le « moi », désigne la personne réelle de chacun de nous, il signifie, par le fait même, toute la substance concrète, individuelle, âme et corps, selon la définition de Boèce: « rationalis naturae *individua substantia* ». La substance individuelle intègre à tel point la réalité de la personne que, pour s. Thomas, l'âme sans le corps n'est pas une personne [29]. En fait, lorsque chacun parle de soi,

[29] *III Sent.*, Dist. V, Q. III, a. 2; Dist. XXI, Q. I, a. 1 ad 3. — *De pot.*, Q. IX, a. 2 ad 14. — *S. th.*, I, Q. XXIX, a. 1 ad 5; Q. LXXV, a. 4 ad 2.

c'est bien ainsi qu'il l'entend: « moi », ce n'est ni mon âme seule, ni mon corps, mais l'ensemble de ce que je suis, dans mon être individuel, distinct de tout autre.

Cet ensemble pris, assurément, et considéré très spécialement, surtout lorsque nous disons: « je », comme le sujet qui existe et qui agit.

A la condition de ne pas sous-entendre que le « moi » dont nous avons conscience soit formellement cette « personnalité », cette « subsistence », que l'analyse théologique est parvenue à distinguer de la « nature ». Aucun théologien, que je sache, à plus forte raison aucun philosophe n'a émis pareille prétention.

L'on voudra bien excuser ces réflexions élémentaires. Elles ne sont peut-être pas inutiles. Elles vont nous aider à mieux comprendre ce que s. Thomas veut dire lorsqu'il affirme que chacun se perçoit exister, vivre, comprendre, sentir, *dans ses actes*, et non pas dans son essence, ou substance, dans ses facultés et dans ses « habitus ». Car ce point de l'enseignement de s. Thomas n'est contesté par personne. Il est trop clairement exprimé. Mais quelle est sa portée véritable? Jusqu'où s'étend l'expérience, ou l'intuition du moi ainsi reconnue?

Du point de vue ontologique il n'est pas contestable que chacun des actes individuellement perçus par la conscience soit inséparable de ses principes immédiats (« habitus » et facultés) et de son sujet substantiel. L'individu, la personne qui agit, par sa nature et son existence substantielle donne à ses actes leur être et leur nature d'accidents. Ceux-ci ne lui sont pas accolés ou accrochés de l'extérieur. Ils ont avec lui, dans l'être, une unité réelle, sinon absolue. Ils sont vraiment quelque chose du moi.

Cependant la doctrine générale de s. Thomas ne nous permet pas de dire que même dans l'individu doué d'intelligence, l'ordre de la connaissance soit coextensif à l'ordre ontologique. Et les limites qui sont assignées à l'extension de la connaissance réfléchie doivent être prises de la nature des facultés connaissantes et de la lumière dont elles sont capables, non pas de l'unité substantielle en laquelle ces facultés trouvent l'être et l'agir.

De ce chef, l'intuition de mon acte d'intelligence ou de mon acte de volonté ne m'autorise pas à dire qu'en percevant ces actes je doive percevoir du même coup la substance dont ils émanent, ou mon moi considéré dans son être substantiel. Je ne les atteindrai que s'ils me sont présents dans l'ordre de la connaissance, c'est-à-dire unis dans cet ordre à

l'objet propre de mon intelligence et éclairés de la lumière qui lui convient.

D'autre part, nous l'avons vu, percevoir expérimentalement une existence, en avoir l'intuition, suppose perçue de la même manière l'essence qu'elle détermine.

En conséquence, puisque l'acte d'intelligence et l'acte de volonté ne sont accessibles à l'intuition intellectuelle que par l'entremise de l'idée de la chose sensible, et dans la lumière qui éclaire cette idée, et puisque ces actes ne sont eux-mêmes perçus dans leur existence concrète que d'une façon imparfaite; puisque, enfin, nous n'atteignons notre moi que dans ses actes et par eux, l'on ne peut pas dire que nous ayons l'intuition de la substance du moi, ou l'intuition de son existence substantielle. Il y faudrait l'intuition de l'essence de l'âme, bien plus, l'intuition de l'essence du composé humain. Or il est clair que ces intuitions nous manquent.

Voudrait-on se contenter de dire que l'intuition de l'acte donne l'intuition du moi comme principe immédiat de cet acte? Mais, outre que la substance du moi n'est pas le principe immédiat de l'acte, mais bien la faculté dont le moi substantiel se sert, l'on ne voit pas comment une intuition (au sens où nous l'avons définie) porterait sur le moi-principe sans porter sur le moi-substance, puisque c'est précisément comme substance que le moi est appelé principe.

Voudrait-on se résigner à ne plus défendre qu'une intuition confuse du moi? Mais une vue immédiate et directe peut-elle être confuse? Et, si l'on reconnaît que la perception du moi substantiel est confuse, n'est-ce pas que l'intuition ne porte en réalité que sur son activité accidentelle, et dans une lumière destinée par nature à éclairer moins cette activité elle-même que son objet?

Il serait inefficace également d'opposer que la connaissance abstraite et discursive est impuissante à rendre raison du caractère absolument unique que présente pour chacun la perception de son moi. Car il ne s'agit nullement d'exclure de la connaissance du moi toute intuition, mais de limiter l'intuition aux actes du moi, et, à partir de ces expériences multiples, de se former une idée de leur principe réel. Expériences irréductibles à d'autres, incomparables, uniques, liées entre elles dans la durée et par la mémoire. Leur originalité décisive fait nécessairement retour à l'idée que chacun se forme du principe dont elles manifestent si vivement l'existence. L'habitude aidant, la « perception » du moi substantiel dans ses

actes, devient si familière et si rapide qu'elle prend les apparences d'une « intuition » véritable; de même arrive-t-il, toutes proportions gardées, de nos perceptions des choses et des personnes au milieu desquelles se passe notre vie quotidienne.

CONCLUSION

Des considérations qui précèdent il ressort que si la philosophie thomiste peut agréer pleinement le terme d'« intuition » (au sens que nous avons précisé) pour caractériser la connaissance divine, la connaissance angélique et la vision béatifique, elle n'en peut accepter l'usage dans sa théorie de la connaissance humaine qu'en un sens très limité. La sensation est une intuition du sensible comme tel. La réflexion, ou conscience psychologique, est une intuition de nos actes, mais déterminée premièrement par leur objet. Les autres « vues », plus ou moins directes et immédiates, dont nous disposons, n'atteignent pas la réalité singulière. Pour rejoindre l'existence concrète, celle des choses ou l'existence substantielle du moi, un détour, ou un discours s'impose à elles. On ne pourrait les appeler « intuition » qu'en un autre sens, approchant celui de Descartes lorsqu'il parle de l'intuition des natures simples, et celui de Leibniz, celui encore de Husserl. Mais il vaudrait mieux, peut-être, les désigner simplement par le mot « vue » qui prête moins à l'équivoque.

Ceci apparaîtrait mieux encore si l'on examinait à la lumière de la pensée thomiste ainsi précisée l'usage fait de ces termes par les disciples mêmes du saint Docteur, à commencer par l'un des plus célèbres, Jean de s. Thomas, et par ceux des philosophes modernes ou contemporains qui maintiennent à des degrés divers, la valeur intuitive de la pensée. Mais cet examen serait une étude nouvelle qui demanderait à elle seule de longs développements.

SUR LA NOTION DU RÉALISME ÉPISTEMOLOGIQUE

Par René Kremer C. SS. R.,
Professeur de philosophie à la maison d'études des Rédemptoristes à Louvain

Le but des pages qui vont suivre n'est pas de prouver le réalisme — qui pourrait y songer en si peu d'espace? —, ni même d'en donner une définition complète et une explication adéquate, mais simplement de préciser certains de ses aspects, d'indiquer des problèmes, d'attirer l'attention sur des points où l'exposé aussi bien que la démonstration peuvent progresser. Nous rattacherons nos réflexions à certaines publications et discussions récentes, sans cependant entrer dans des détails bibliographiques.

* *
*

Aussi bien parmi les scolastiques que parmi les philosophes venus au réalisme par d'autres voies, on a beaucoup parlé récemment de réalisme « immédiat » ou « médiat » ou encore de réalisme « naturel » voire « naïf » ou « critique »; d'aucuns ont employé des termes étranges, en se ralliant au « monisme épistémologique » et en répudiant le « dualisme épistémologique ». Le sens de ces expressions n'est pas toujours uniformément fixé, et en tout état de cause, si les problèmes qui les ont provoquées sont importants, elles prêtent facilement à la confusion.

Deux attitudes générales sont en présence dans cette discussion: l'esprit connaît-il les choses directement, en elles-mêmes, ou à travers un décalque de nature subjective? Dans le premier cas, ne va-t-on pas à une identification impossible du sujet et de l'objet? Ne tombe-t-on pas dans quelque forme de monisme métaphysique? Dans le second, comment sauvegarder le principe général de l'objectivité de la connaissance?

On a parfois restreint le réalisme immédiat et diminué la portée du réalisme en général en la ramenant à la question du réalisme « naturel » en matière de perception sensible. Le R. P. Gredt solidarise entièrement les deux questions. Tout système qui sacrifie quelque chose de l'objectivité des « qualités secondes » n'est pour lui qu'un « semi-réalisme ». Le réalisme « critique » est selon lui cette doctrine qui prétend que la sensation n'atteint qu'un terme subjectif, intra-mental, duquel on ne peut passer à la connaissance d'un monde existant en soi que par un raisonnement.

Nous aurions pu dire dès l'abord que le P. Gredt admet non seulement la nécessité d'un certain discernement, d'une critique des perceptions sensibles, mais aussi un examen critique général de la connaissance, qui justifie le réalisme. On ne peut qu'être heureux de constater que les scolastiques contemporains sont unanimes à réclamer une épistémologie entièrement sincère.

Nous ne discuterons pas ici la solution même donnée par le R. P. à la question des qualités sensibles, et particulièrement sa distinction entre l'objet intra-somatique et l'objet en soi. Notre préoccupation, nous l'avons dit, va aux notions mêmes. Or il nous semble qu'on ne doit pas grossir outre mesure l'importance de cette question physique ou psycho-physiologique plutôt qu'épistémologique. Qu'il y ait dans les sensations une large part de relativité, c'est ce qu'on ne peut guère contester. A quoi répondraient, sinon, dans la pensée de saint Thomas, les considérations sur les sensibles propres, communs et accidentels et sur l'état normal de l'organisme et du milieu? Le premier groupe de distinctions entre toujours en jeu et, dans la vie concrète, les deux dernières causes de déformation interviennent avec une extrême fréquence. Ne faut-il pas déterminer quelle est la normale qu'on invoque sans plus? Par quel procédé? L'intervention de l'organisme n'entraîne-t-elle pas une nécessaire relativité, mais physique, non d'ordre épistémologique ou métaphysique? La question des qualités sensibles en philosophie nous paraît relever directement de la cosmologie et de la psychologie rationnelle, utilisant toutes deux des données de physique et de psycho-physiologie.

Au point de vue épistémologique, le véritable intérêt de la question consiste seulement dans la discrimination qu'elle impose en matière de « connaissance du monde extérieur ». Affirmer l'existence du monde extérieur en effet n'est pas simplement affirmer celle de qualités sensibles plus ou moins indépendantes du sujet, c'est avant tout affirmer qu'il existe des lois objectives de ces qualités, que ces qualités sont unies à des substances et en dépendent; c'est affirmer que ces substances sont ordonnées hiérarchiquement entre elles, que, par la causalité efficiente et finale, elles constituent vraiment un univers. La question n'est donc pas simple; elle est à mi-chemin de la critique des sciences et demande un examen sérieux. Il s'agit en réalité de déterminer ce que signifient au juste et ce que valent les conceptions du monde que nous présentent le sens commun d'une part et les sciences de l'autre. Des deux côtés il y aurait encore bien des distinc-

tions à faire: le sens commun représente surtout une moyenne d'aspects particuliers du monde; pour lui et pour chaque individu humain, l'image de l'univers peut encore être différente selon le point de vue choisi. Quant à l'image « scientifique » de la réalité, ne varie-t-elle point suivant qu'il s'agit de psychologie, de physiologie ou de physique? Enfin et surtout, comment déterminer la « valeur » de chacune de ces conceptions? Le problème de leur valeur relative se pose uniquement parce qu'il y a quelque opposition entre elles. Il faut donc préciser la nature de cette opposition. Porte-t-elle exactement sur les mêmes termes, ou faut-il donner de ceux-ci des définitions différentes d'après les domaines envisagés, ou peut-être les considérer comme différents degrés de la même réalité? Allons plus loin: comment l'opposition nous fait-elle poser une question de valeur? C'est évidemment en vertu du principe de contradiction, de la notion de la réalité. Degrés ou niveaux de réalité, appartenance de qualités à une substance, principe de contradiction, tout nous ramène à des questions portant, non sur la présence de telle ou telle qualité sensible à l'esprit, mais sur des notions métaphysiques et leur application au monde sensible. Loin que la certitude de ces principes dépende de l'affirmation de l'objectivité des qualités secondaires, on ne peut juger de celle-ci qu'en fonction des notions toutes premières de la connaissance. Qu'on nous entende bien: nous ne songeons pas à nier l'objectivité de ces qualités, nous pensons seulement que cette question très complexe n'est pas du seul domaine de l'épistémologie, et surtout qu'on ne doit pas y lier indûment celle de la valeur des principes métaphysiques. C'est pourquoi le cardinal Mercier avait eu raison de faire de celle-ci l'objet de la première partie de sa *Critériologie générale.*

Mais, dira-t-on, n'est-ce pas poser ce problème en l'air, sans attache avec la réalité? Comment savoir ce que valent les notions métaphysiques si nous ne sommes pas fixés sur les sensations qui en sont la base et par lesquelles s'établit pour nous autres hommes le seul contact immédiat avec le réel? Mais c'est précisément parce que ces concepts métaphysiques sont abstraits et le plus abstraits possible qu'ils ne dépendent pas de l'aspect qualitatif que la réalité nous présente; il suffit d'un contact quelconque avec celle-ci pour les provoquer; leur objectivité est donnée immédiatement; elle se justifie par elle-même et repose en dernière analyse, non sur telle ou telle détermination accidentelle de la réalité, mais sur l'ordre profond de cette réalité elle-même.

Voici donc un sens autrement large du réalisme immédiat auquel nous a conduits l'analyse même de la sensation et du concept métaphysique; c'est ce dernier qui s'impose par lui-même; les principes métaphysiques ne sont que des aspects que prennent pour notre esprit discursif ces concepts et leurs objets. Ils reposent sur l'identité même de la chose (au sens le plus général du mot) exprimée par le sujet et le prédicat. Quant à l'application des principes à des cas moins généraux, elle ne peut provenir que de l'identité au moins partielle de la compréhension des différentes notions; car l'extension ne peut être qu'une suite de la compréhension.

* * *

Mais la question va encore s'élargir dans un autre sens: comment la « chose » est-elle présente à l'esprit? Immédiatement, directement ou non? C'est le sens le plus fréquent, le plus obvie aussi, de la question du réalisme immédiat.

Peu de scolastiques, si même il en est, voudraient soutenir que ce que nous connaissons directement n'est qu'une copie, un décalque subjectif de l'objet. Pour saint Thomas et les anciens en tout cas, il est indubitable que nous connaissons, non des représentations des choses, mais ces choses elles-même (voir par exemple *S. Theol.*, I a, q. 85, a. 2); et connaître c'est avoir cet objet pour terme normal de l'activité intentionnelle; l'intermédiaire subjectif qui sert à connaître les choses ne nous est pas connu en premier lieu; son existence est manifestée dépendamment de cette première connaissance directe. C'est là pensons-nous, la thèse essentielle du « réalisme immédiat » ou « direct ». On ne peut le confondre avec un intuitionnisme qui serait plus radical et surtout plus naïf que celui de Bergson, ou avec une espèce d'ontologisme des essences créées. Il est l'affirmation globale que nous atteignons bien le réel vrai, le réel indépendant de l'esprit et non pas seulement son reflet dans la conscience. On pourrait dire qu'il est mieux défini négativement que positivement: il s'oppose au semi-réalisme de Descartes ou de Locke, à ces formes de réalisme indirect qui soutiennent que nous n'avons *pas d'autre* connaissance des choses que celle qui nous viendrait d'un raisonnement s'appuyant sur une donnée purement subjective.

Mais il nous semble que l'effort des philosophes qui se rallient à cette thèse devrait porter davantage sur la détermination même de l'objet de la connaissance et de la manière dont il est saisi. On a insisté — à juste

titre — sur la présence de cet objet à la conscience. Mais n'a-t-on pas trop exclusivement considéré des cas d'une excessive simplicité? Ma connaissance d'un individu humain n'est pas faite d'un seul acte, ni d'une seule note; elle ne s'exprime pas en une seule notion. Elle se compose d'une foule de jugements, quelques-uns immédiats, basés sur la perception directe, la plupart résultant de raisonnements plus ou moins longs et de souvenirs. Tous se concentrent autour du sujet individuel et le déterminent. L'esprit, même s'il les prononce explicitement, ne s'arrête pas à eux, il va « intentionnellement » jusqu'à la réalité existance. Celle-ci est bien directement présente à l'esprit, en ce sens qu'il prononce sur elle et non sur des actes subjectifs, et que tout ce qu'il attribue à l'objet est emprunté à la réalité.

Les néo-réalistes se sont généralement arrêtés à la première partie de la vérité que nous venons de rappeler: l'esprit connaît la chose elle-même et non pas seulement son reflet. C'est ce que les Américains ont voulu affirmer par leur « monisme épistémologique ». Expression assez malheureuse, qui fait penser à de fâcheuses doctrines métaphysiques; originairement pourtant, ils n'ont point voulu les favoriser, ils professaient même une philosophie pluraliste. Si tel d'entre eux a dévié dans ce sens, c'est en cherchant une explication métaphysique de la connaissance.

Les réalistes critiques américains ont senti la difficulté. De là leur régression partielle vers une sorte de « dualisme épistémologique ». Ils ne veulent pourtant pas revenir à la position de Descartes ou de Locke; eux aussi soutiennent que l'esprit atteint bien l'objet en lui-même; mais il le fait à travers des « essences », des idées qui détaillent les aspects de la chose et les lui attribuent immédiatement. Les réalistes critiques sont sans doute embarrassés lorsqu'ils essaient de préciser la manière dont se fait cette attribution. Il serait téméraire de le tenter en quelques lignes, d'autant plus que ce serait sortir du cadre que nous nous sommes tracé, mais nous pouvons indiquer dans quelle direction doit se trouver la solution.

Il nous semble que les scolastiques auraient avantage à creuser d'une part la notion du « verbe mental », de l'autre la relation des accidents à la substance. Le verbe est un « medium in quo » aussi bien qu'un « medium quo ». C'est en lui que se formule l'idée et aussi — on l'oublie parfois — le jugement; il pose devant l'esprit des notes de la chose, mais il les pose comme appartenant à celle-ci, unis à elle, il ne les isole pas. Ou mieux, l'esprit se sert du verbe pour saisir la chose sous un aspect donné. « Ce qui

est *dit*, ce n'est pas seulement le verbe, dit saint Thomas, mais la chose qui est comprise ou signifiée par le verbe [1]. »

Le fondement ontologique de cette opération, c'est l'unité réelle de la chose: dans sa complexité de substance et d'accidents, dans la composition idéale de son essence et de ses notes, elle est pourtant une, et l'esprit ne peut vraiment saisir un de ses aspects sans atteindre au moins confusément le tout dont il fait partie, l'être sur lequel il repose et qu'il détermine. En regard de cette unité complexe, se pose celle de l'âme elle-même et de ses facultés, ou mieux de l'homme, âme et corps avec ses pouvoirs multiples de connaissance qui l'obligent à saisir discursivement les aspects de la réalité, pour leur restituer d'ailleurs leur unité.

* * *

Le réalisme immédiat, tel que nous l'avons dégagé de ces analyses, n'exclut aucune complexité de l'appréhension, soit du côté de l'objet, soit du côté du sujet. Il est immédiat parce que c'est toujours la chose que l'esprit atteint, sans jamais s'arrêter à l'idée comme telle; celle-ci n'est jamais qu'un instrument de connaissance, non un terme — sauf dans une réflexion artificielle. Il est immédiat encore parce que c'est toujours à des éléments donnés directement — sensations, termes, principes — que se rattachent les conquêtes ultérieures de l'esprit. Une étude approfondie de la théorie de la connaissance au point de vue scolastique n'aurait-elle pas de profit à tenir compte de ces orientations?

Nous avons été amenés à poser face à face et en correspondance réciproque la chose et l'esprit. Ceci suscite quelques remarques sur le sens général du réalisme. L'idée fondamentale du réalisme est l'indépendance de la réalité par rapport à l'esprit. Mais cette idée doit devenir plus explicite. Remarquons que chez les anciens scolastiques elle est plutôt supposée ou énoncée par allusion que formulée explicitement. Elle se définira mieux par opposition à l'idéalisme. « Esse est percipi » est depuis Berkeley la devise de celui-ci. Phrase équivoque, malgré sa limpidité apparente; craignons que le réalisme qui s'y oppose ne souffre de la même obscurité.

L'indépendance de la réalité par rapport au sujet connaissant ne con-

---

[1] "*Dicitur* enim non solum verbum, sed res quae verbo significatur vel intelligitur." *S. theol.*, I a, q. 34, a. 1, ad 3 um.

cerne pas seulement le sujet individuel. A part des solipsistes qui paraissent bien mythiques, les idéalistes affirmeront avec nous que le Mont Blanc ne cesse pas d'exister parce que je ne le vois pas, que je ne me fatigue pas à gravir ses flancs; ils ne soutiendront pas que l'éclat de la tulipe, le parfum de la rose, pour rappeler Berkeley, tombent dans le néant parce que je n'en jouis pas. Le sujet auquel l'objet est rapporté n'est pas même un sujet collectif, c'est un sujet universel, absolu, dont les sujets empiriques ne sont que des modalités ou des participations. C'est au moins une possibilité abstraite de perception et de pensée qui persiste alors même que les esprits individuels s'évanouissent ou cessent de percevoir les objets.

Ces objets eux-mêmes, à les supposer plus ou moins indépendants du sujet, particulier ou universel, peuvent-ils être de simples phénomènes sensibles? Quand nous affirmons l'existence de réalités indépendantes, ne revendiquons-nous pas pour elles une consistance plus grande que celle de phénomènes fugaces? On pourrait dire que la fragilité des phénomènes tient à leur dépendance à l'égard de la conscience; il n'en reste pas moins que l'idée de réalité inclut celle d'une certaine stabilité. Gardons-nous cependant de confondre cette stabilité avec la simple permanence temporelle. La chose — la chose en soi — n'est pas seulement ce qui dure plus longtemps que les phénomènes; à ce compte, une qualité sensible, l'étendue par exemple, pourrait être dite constituer la réalité. C'est bien ainsi que l'entendent les positivistes de toute nuance, mais aucun scolastique ne voudra réduire la réalité à l'ordre sensible, temporel et spatial. La chose en soi ne peut se définir que par une certaine indépendance de l'être, une auto-suffisance (quelque barbare que soit le terme, il est expressif), qui n'exclut pas la contingence, mais qui se distingue de tout ce qui est purement accidentel et relatif. Elle est une substance, un être auquel l'existence convient en lui-même et non pas seulement à titre de propriété dépendant d'autre chose.

Dirons-nous que cette réalité indépendante n'a aucun rapport avec l'esprit? Qu'elle subsiste entièrement isolée et que, si elle entre en relation avec le sujet, c'est d'une manière tout à fait adventice? Cette relation est-elle identiquement du même ordre que celle qui unit deux objets matériels juxtaposés, tels la table et le plancher, pour user d'un exemple emprunté à un néo-réaliste anglais? Les idéalistes reprochent à cette conception de rendre la connaissance impossible. Si l'être et l'esprit sont hétérogènes, comment pourront-ils se compénétrer, contracter cette union intime qu'est la connaissance? Ne faut-il pas admettre, préalablement à l'acte même de

l'appréhension, une parenté de l'être et du sujet connaissant qui leur permette d'entrer en relation organique?

Nous n'aurons garde de concéder que l'indépendance est l'isolement et que des relations ne peuvent s'établir qu'entre des êtres de même nature; mais il reste que la relation de connaissance est bien différente des simples relations matérielles. Scolastiques et idéalistes s'accordent à lui reconnaître une originalité unique. Le sujet et l'objet forment une unité étroite, l'objet devient en quelque sorte le sujet et réciproquement, non pas certes physiquement, mais intentionnellement selon le formule scolastique. Toute connaissance est une pénétration mutuelle de l'objet et du sujet. Cajetan ne compare-t-il pas l'union de ceux-ci à celle de la matière et de la forme? Les idéalistes, de leur côté, nous disent que l'objet et le sujet forment un tout organique. Ces formules tendent à se rencontrer. Sans doute, celles des idéalistes restent trop souvent d'un vague déconcertant; les explications et les preuves qu'ils en donnent ne dissipent pas l'impression fâcheuse que provoque leur énoncé.

Toutefois, on peut discerner trois aspects dans la doctrine idéaliste de l'être et du connaître. Lorsqu'on dit que l'être dépend de la conscience, on entend trop souvent — et c'est le sens le plus obvie — qu'il s'agit de production par voie de causalité efficiente; et le sens commun, pour ne parler que de lui, éprouve une invincible et légitime répugnance à l'admettre. On veut encore dire, et avec plus de fondement, que l'être est fait pour être connu, que sans cette finalité le fait de la connaissance serait inintelligible; nous passons de la causalité efficiente à la causalité finale. Et comme la destination d'un être influe sur sa nature, il sera juste de dire, du point de vue de la causalité formelle, que les choses sont ce qu'elles sont parce qu'elles sont intelligibles. Intelligibilité, vérité, être, c'est tout un — *Verum et ens convertuntur.*

Presque sans nous en apercevoir, nous avons traduit en termes de métaphysique scolastique le sens acceptable que peut présenter la thèse idéaliste. Complétons ces indications en rappelant que pour les scolastiques la cause efficiente première est aussi l'intelligence souveraine et que c'est d'elle que dérive l'intelligibilité participée immanente aux êtres créés. Le débat fondamental entre la scolastique et l'idéalisme objectif se ramène en dernière analyse à des thèses de théodicée et de cosmologie, à la discussion du panthéisme.

Nous avons passé insensiblement de la simple épistémologie à la métaphysique générale et spéciale. La solidarité de ces deux disciplines est frappante; ce n'est pas sans raison que la philosophie moderne a tantôt absorbé la métaphysique dans la théorie de la connaissance, tantôt retrouvé cette même métaphysique en prétendant s'en tenir à la critique. Les notes qui précèdent ne seront pas sans objet si elles rappellent cette vérité capitale.

LE RÉALISME MÉTHODIQUE

Par Etienne Gilson,
Professeur à la Sorbonne-Paris et à St. Michael's College, Toronto

L'importance prépondérante du problème de la connaissance dans les philosophies modernes est assez évidente. Ce que l'on discerne peut-être moins aisément, c'est qu'elle affecte dans une certaine mesure la philosophie néoscolastique elle-même. Le fait n'en est pas moins certain. Ce que les adversaires de la tradition scolastique lui reprochent, lorsqu'ils daignent s'en occuper, c'est ou bien de n'être pas une philosophie du tout à cause des contaminations théologiques dont elle souffre, au bien d'être un dogmatisme et un réalisme naïfs qui, n'ayant pas eu le moindre soupçon de ce que pouvait être l'idéalisme critique, s'est arrêté au seuil de la philosophie véritable. Le résultat de cette opposition est qu'elle a provoqué les tenants de la *philosophia perennis* à critiquer la critique elle-même et à montrer qu'au fond, elle seule est capable d'apporter aux problèmes soulevés par l'idéalisme les solutions qu'ils appellent.

Qu'y a-t-il de commun aux doctrines que les philosophes néoscolastiques s'attachent à réfuter? L'idée que la réflexion philosophique doit aller nécessairement de la pensée aux choses. L'idéalisme critique est né le jour où Descartes a décidé que la méthode mathématique serait désormais la méthode métaphysique, car le mathématicien procède toujours de la pensée à l'être. Renversant la méthode d'Aristote et de la tradition médiévale, Descartes décide que, dorénavant, *a nosse ad esse valet consequentia,* à quoi il ajoute que c'est même le seul type de consécution qui soit valable, de sorte que, dans sa philosophie, tout ce qui peut être clairement et distinctement attribué à l'idée de la chose est vrai de la chose: *cum quid dicimus in alicujus rei natura, sive conceptu, contineri, idem est ac si diceremus id de ea re verum esse, sive de ipsa posse affirmari.* C'est là, en effet, que la révolution copernicienne s'est produite pour la première fois en philosophie. Que, bien qu'il soit idéaliste de méthode, Descartes ait été réaliste d'intention, c'est ce que prouvent les *Méditations métaphysiques.* Ajoutons à cela que se demander à quelles conditions une mathématique universelle a priori est possible, c'était laisser la porte ouverte à la métaphysique comme science. Mais lorsque, portant la méthode de Descartes

sur un autre terrain, Kant se demanda à quelles conditions la physique newtonienne est possible, il fermait au contraire la porte à la métaphysique comme science, parce que toute physique suppose une intuition sensible qui fait manifestement défaut aux idées métaphysiques de la raison. En fait, tout idéalisme dépend de Descartes, ou de Kant, ou des deux à la fois, et quelles que soient ses différences individuantes, une doctrine est idéaliste dans la mesure où, soit pour nous, soit en soi, elle fait du connaître la condition de l'être.

C'est donc de la part des néoscolastiques une préoccupation toute naturelle que de restaurer la légitimité de leur point de vue traditionnel. Ils ne peuvent pas ne pas en sentir la nécessité, parce que l'impression de vieillissement subit que le lecteur éprouve lorsqu'il passe d'un système moderne quelconque à un système scolastique quelconque tient précisement à ce que trois siècles de spéculation philosophique interposés, nous ont fait perdre l'habitude, et même oublier la possibilité, de penser du point de vue de l'objet. Bien entendu, l'effort à fournir est considérable pour remonter en deça de Descartes et prendre un nouveau départ. Chez lui, le *Cogito ergo sum* se développe en *Cogito, ergo res sunt;* avertis que nous sommes par la spéculation de Malebranche et de Berkeley, nous sentons mieux que lui la difficulté de sortir du sujet connaissant pour atteindre la chose connue; c'est pourquoi, à première vue, le philosophe qui tente de justifier le point de vue traditionnel éprouve le besoin de montrer que la pensée n'est pas enfermée en elle-même, mais qu'elle atteint ou même qu'elle implique l'objet. C'est là ce que certains néoscolastiques appellent réfuter l'idéalisme et c'est dans la mesure où ils y réussissent, ou croient y réussir, qu'ils se considèrent eux-mêmes comme des réalistes. De là à s'intéresser à toutes les manifestations du néo-réalisme dans la pensée contemporaine, la transition est naturelle: le néo-réalisme, dans la mesure où il est une arme efficace contre l'idéalisme, est un allié de la néoscolastique. C'est pourquoi l'on considère actuellement comme allant de soi que toute philosophie scolastique est réaliste et que toute philosophie néoscolastique est néo-réaliste; elles le sont comme par définition; mais en quel sens le sont elles?

En fait, et il n'y parait que trop à voir la diversité des solutions proposées, les choses ne vont pas sans difficulté. Formulée dans les termes les plus simples, la question revient à ce que l'on a nommé « le problème du pont ». Or, comme l'a bien montré L. Noël dans ses pénétrantes *Notes*

d'épistémologie thomiste (p. 33), le problème ainsi conçu résulte tout entier d'une imagination spatiale; on met d'un coté l'objet, de l'autre coté la connaissance, et l'on se demande comment l'objet peut être où il est tout en étant ailleurs qu'où il est, c'est à dire, comme l'on dit, *dans* la conscience, ou comment la conscience, tout en restant elle-même, peut sortir de soi pour se transporter *dans* l'objet. En outre, comme L. Noël l'a également dit en termes définitifs, la pensée ne dépasse ce stage de l'imagination naïve que pour s'engager dans une impasse, car on ne peut franchir un pont que s'il existe, or, ici, il n'y en a pas. La pensée qui prend son point de départ dans une représentation ne passera jamais au-delà: « Le double ou le représentant ne nous permettra jamais de remonter à la chose. Du moment que nous sommes dans l'immanence, le double n'est qu'une terme mental, il le restera. Le principe de causalité n'y changera rien: à un crochet peint sur un mur, vous ne suspendrez jamais qu'une chaîne également peinte sur le mur. La croyance et l'affirmation dogmative y changera moins encore: effort intérieur, elle ne peut nous faire sortir des limites de notre prison » (p. 73).

Autrement dit, qui commence en idéaliste finira nécessairement en idéaliste; on ne fait pas à l'idéalisme sa part. On aurait du s'en douter, car l'histoire était là pour nous l'apprendre. *Cogito, ergo res sunt*, c'est le cartésianisme, c'est à dire l'antithèse exacte de ce que l'on considère comme le réalisme scolastique, et la cause de sa ruine. Nul plus que Desartes, n'a fait effort pour jeter un pont de la pensée aux choses en s'appuyant sur le principe de causalité; c'est même lui qui, le premier, tenta de le faire parce qu'il s'y était obligé en situant le point de départ de la connaissance dans l'intuition de la pensée; il est donc strictement vrai de dire que tout scolastique qui se croit réaliste parce qu'il accepte une telle position du problème, est en réalité un cartésien.

A bien plus forte raison l'est-il s'il accepte comme premier moment de sa déduction l'aperception immédiate de l'être donnée dans le sujet pensant, et l'on sait que cette position même a été occupée. En étudiant *Le problème critique fondamental*, S. Picard revient constamment à une attitude très voisine de celle de Descartes: « ce qui me permet, dit-il, de dire que je saisis en moi d'une manière absolue la nature absolue de l'être, c'est que je me saisis comme étant: Je suis. Dans ce simple « je suis », j'ai la donnée absolue de l'être: le caractère abolu de l'être, c'est qu'il est » (p. 65). Il y a bien à dire en faveur du *Cogito* qui, par delà Descartes, re-

monte à saint Augustin, et reste l'un des piliers nécessaires, ou, tout au moins, possibles, de la métaphysique. La question est seulement de savoir s'il est possible d'aboutir au réalisme en partant de là. On montrerait assez aisément, croyons nous, que, logiquement ou non, saint Augustin n'a jamais demandé à la pensée de garantir l'existence de la matière, et si l'on veut savoir qui le lui a demandé pour la première fois, c'est encore à Descartes qu'il faut revenir. Or il est bien vrai que le *Cogito* me permet d'atteindre l'être, et même, en un sens, un être absolu, car ce n'est pas parce que je pense que je suis, mais c'est parce que je suis que je pense; le problème reste pourtant intact de savoir si, l'être que je saisis ne l'étant que par et dans ma pensée, j'arriverai jamais par cette voie à saisir un être qui ne soit pas celui de la pensée?

Descartes l'a cru, mais à défaut d'une critique directe de la démonstraction qu'il en a tentée l'histoire est là pour nous montrer que sa tentative se solde par un échec. On peut commencer avec Descartes, mais on ne peut finir qu'avec Berkeley ou avec Kant. Il y a une nécessité interne des essences métaphysiques et le progrès de la philosophie consiste même précisément à prendre une conscience de plus en plus claire des contenus de ces essences. C'est ce qui s'est produit avec Descartes et les cartésiens. La distinction réelle de l'âme et du corps posée par la *Sixiéme méditation* a laissé ouvert l'insoluble probléme de la « communication des substances » et nous nous engagerons de nouveau dans cette impasse si nous revenons à son entrée. Ainsi, pour revenir au réalisme, il ne suffit pas de s'arrêter à celui qui fit le premier pas sur la route de l'idéalisme, car il faudrait refaire ensuite avec ses successeurs la route entière. L'expérience cartésienne fut une entreprise métaphysique admirable et marquée au coin du plus pur génie; nous lui devons beaucoup, ne serait-ce que d'avoir brillamment prouvé que toute expérience de ce genre est condamnée d'avance à un échec, mais c'est le comble de la naïveté que de la recommencer dans l'espoir d'en obtenir des résultats contraires à ceux qu'elle a toujours donnés, parce qu'il est de son essence de les donner.

Si le néoscolastique renonce à la fallacieuse méthode du pont, que deviendra son réalisme? Avec sa pénétration coutumière et la continuité de pensée d'un vrai philosophe, L. Noël a conclu qu'un réalisme à la fois scolastique et critique ne peut-être qu'un *réalisme immédiat*. L'« immédiatisme » devient en effet une obligation absolue dès lors que l'on prétend saisir l'objet sans avoir à franchir un intermédiaire quelconque pour l'at-

teindre. Cette thèse se justifie largement par un appel aux principes les plus authentiques du thomisme, et principalement à celui-ci, que l'objet de l'entendement n'est pas la chose matérielle dans son individualité concréte, mais la quiddité immatérielle qui, en tant que telle, peut constituer une unité réelle avec l'intellect. C'est donc avec raison que L. Noël dénonce dans une imagination matérialisante l'origine des malentendus qui se sont multipliés sur cette question. Que l'on renonce à l'illusion d'un dehors et d'un dedans, que l'on s'établisse dans l'ordre de l'intelligible au point indivisible où les choses et l'esprit se rejoignent, et l'on pourra, sans rien sacrifier de l'un ni des autres étudier leurs rapports (*Notes d'épistémologie thomiste*, p. 80).

Nous l'accordons et, ce faisant, nous n'avons pas l'intention de concéder un détail sans importance; c'est quant au fonds même de la question que L. Noël a raison et, selon nous, entièrement raison. Ce que nous persistons à nous demander, après l'avoir suivi jusque là, c'est en quel sens il reste légitime de considérer pareille attitude comme « une théorie thomiste et réaliste de la connaissance » (p. 79). Thomiste, sans aucun doute. Réaliste, en quel sens?

Pour celui dont une longue pratique de l'histoire a façonné et, si l'on veut, gauchi l'esprit, il y a d'abord une constatation extérieure qui ne peut manquer d'arrêter la réflexion. Que le réalisme soit une doctrine néo-scolastique, c'est possible, mais une doctrine scolastique, non pas. Ni saint Thomas, ni saint Bonaventure, ni Duns Scot n'ont connu ce terme au sens où nous l'employons aujourd'hui. Les *réalistes* du moyen âge s'opposaient aux *nominalistes* sur un terrain sensiblement différent de celui où le problème de la connaissance se pose aujourd'hui. Les nominalistes eux-mêmes, Occam par exemple, étaient d'un empirisme sensualiste et réaliste crasse au prix duquel la doctrine de saint Thomas ferait plutot figure d'idéalisme que d'autre chose. En fait, ce n'est pas du même problème qu'il s'agit; le moyen âge s'est longuement préoccupé de la nature du concept, ou de la notion que l'intellect abstrait de l'objet, il n'a jamais douté que son contenu fût emprunté à celui de l'objet moins encore de l'existence réelle de cet objet.

Le moins que l'on puisse dire, si l'on admet l'exactitude de cette remarque, c'est qu'une scolastique réaliste ne pourrait avoir été réaliste que sans le savoir, ce qui n'est peut-être pas impossible, mais pose assurément le problème en termes qui requièrent un effort supplémentaire d'attention,

car il s'agit alors de désigner par un mot une doctrine toute différente de celle qu'il désignait d'abord. Réalisme voulait dire, au premier sens, doctrine qui s'oppose à l'idéalisme en ce quelle prétend que le passage du sujet à l'objet est possible; appliquée à la métaphysique médiévale, cette épithète veut dire: doctrine où l'on s'accorde comme donnée l'existence réelle de l'objet, parce que l'on nie qu'il y ait là, ou que l'on n'a pas encore conscience qu'il y ait là un probème à résoudre. Il semble donc que le réalisme néoscolastique se trouve dans une situation très ambiguë, puisqu'il lui faut trouver dans une certaine doctrine la solution d'un problême que cette doctrine n'a jamais soupçonné. On comprend par là, du même coup, et la logique absolue de la position de L. Noël, et les difficultés qui lui sont inhérentes. En un certain sens, et de prime abord, elle ne présente que des avantages. Dire que le réalisme doit être immédiat pour être thomiste, c'est faire d'une pierre deux coups, car on évite par là les contradictions qui s'attachent à la notion de réalisme médiat et l'on explique dans une certaine mesure pourquoi saint Thomas n'avait pas même à prendre conscience de son réalisme, mais les difficultés que l'on avait espéré détruire en éliminant le réalisme médiat ne se retrouveraient elles pas, transposées, dans le réalisme immédiat lui-même? C'est là ce que nous pensons et voudrions essayer de montrer.

Si le mot réalisme signifie quelque chose, il veut dire, selon la définition qu'en donne le *Vocabulaire* de A. Lalande: « doctrine d'après laquelle l'être est indépendant de la connaissance *actuelle* que peuvent en prendre les sujets conscients; *esse* n'est pas équivalent à *percipi*, même au sens le plus large qu'on puisse donner à ce mot ». Peut-on, dès lors, concevoir ce que serait un réalisme immédiat, c'est à dire un *percipi* dans lequel un *esse* serait donné comme en étant indépendant? Peut-on demander à la pensée de donner, immédiatement ou médiatement, quelque chose d'autre que de la pensée? L. Noël le croit et, avec un sentiment très juste de ce qu'il faudrait faire pour que l'entreprise réussit, si elle était possible, il cherche un point où les choses et l'esprit se rejoignent dans une unité indivisible, pour y appuyer cette épistémologie réaliste, que la pensée moderne réclame et que la scolastique ne nous a pas laissée.

Mais ce point, s'il existe, c'est encore et d'abord de la pensée; dès lors, qu'on le veuille ou non, toute épistémologie, même immédiatiste, partira d'un donné de la pensée où, par un effort de discrimination interne, elle tentera de saisir l'objet. Comment ne pas voir pourtant que la situation

est entièrement différente de celle du *Cogito ergo sum*? Il est évident que c'est parce que je suis que je pense, mais il n'est aucunement évident que c'est parce que les choses sont que je les pense; l'être absolu que me livre immédiatement le *Cogito* ne peut-être que le mien, et nul autre. Dès lors, que l'opération par laquelle j'appréhende un objet comme distinct de moi soit une induction médiate ou une saisie immédiate, le problème reste le même; en partant d'un *percipi*, on n'atteindra jamais d'autre *esse* que celui du *percipi*.

Il n'est donc pas surprenant que ceux qui s'engagent dans cette voie se heurtent tôt ou tard à de sérieuses difficultés. Comme ses prédécesseurs, le réalisme immédiat en arrive à cet étrange paradoxe de demander à la méthode de Descartes, mère de tout idéalisme, une métaphysique réaliste: « Toute l'épistémologie est là, avec le point de départ de la métaphysique, et le sort du réalisme dépend de cette question: est-il oui ou non possible d'atteindre les choses en se mettant au point de vue du *Cogito*? » (p. 38.) Non, ce n'est pas possible, et si le sort du réalisme dépend de cette question, son sort est règlé; on n'obtiendra jamais d'aucun *Cogito* la justification du réalisme de saint Thomas d'Aquin.

Faut-il s'etonner de ces cheminements sinueux et des difficultés où ils nous engagent? Non, si, comme nous le croyons, le problème de trouver un réalisme critique est en soi contradictoire comme la notion de cercle carré. Il y a eu d'abord la scolastique; elle croyait assurément, et personne n'en doute, en l'existence d'un objet distinct du sujet, mais, partout où elle l'affirme, c'est plutot comme un postulat que comme une conclusion. Vient ensuite l'idéalisme qui, décidant de définir la réalité en termes de pensée, entreprend d'abord de rejoindre par cette méthode une réalité non pensée, puis y renonce. Alors seulement intervient le réalisme qui, tout occupé à défaire l'oeuvre de l'idéalisme, ne s'aperçoit pas qu'il n'existe que par son adversaire, qu'il en est donc solidaire et qu'en lui empruntant la position même du problème, il s'engage d'avance à lui donner tôt ou tard cause gagnée. L'illusion dont souffrent les tentatives de ce genre alors même qu'elles s'en défendent le plus, c'est que l'on peut tirer une épistémologie d'une ontologie et, par une méthode quelconque, trouver dans la pensée autre chose que de la pensée. Un au-delà de la pensée n'est pas pensable; ce n'est pas là seulement la formule parfaite de l'idéalisme, c'en est aussi la condamnation; car la philosophie ne peut pas plus se passer du non-pensé que de la pensée, et si l'on ne peut pas sortir de soi pour aller aux choses

lorsqu'on part de la pensée, cela prouve simplement que ce n'est pas de là qu'il faut partir.

Il semble que l'on soit par là conduit à une situation impossible. Il est bien évident que la scolastique n'est pas un idéalisme; si donc elle n'est n un réalisme médiat, ni un réalisme immédiat, qu'est-elle? Nous voila condamnés à retomber dans le réalisme naïf qu'on lui a si souvent reproché.

Peut-être la situation n'est-elle pas sans issue, mais il faut la chercher là où elle est. Que la scolastique soit une philosophie réaliste, aucun doute la dessus n'est permis, car elle n'est pas un idéalisme et il n'y a pas de milieu entre l'idéalisme et le réalisme. Qu'elle soit un réalisme naïf, nous ne le croyons pas, car elle est clairement consciente de l'existence de l'idéalisme, de la nature du problème qu'il pose et de la force apparente ou réelle de ses arguments. La scolastique est un réalisme conscient, réfléchi et voulu, mais qui ne se fonde pas sur la solution du problème posé par l'idéalisme, parce que les données de ce problème impliquent nécessairement l'idéalisme même comme solution. En d'autres termes, si surprenant qu'une telle thèse puisse d'abord paraître, le réalisme scolastique n'est pas fonction du problème de la connaissance — c'est bien plutôt le contraire qui serait vrai — mais le réel y est posé comme distinct de la pensée, l'*esse* y est posé comme distinct du *percipi* en raison d'une certaine idée de ce qu'est la philosophie et comme une condition de sa possibilité même. C'est un réalisme méthodique.

Pour rendre au réalisme scolastique son sens vrai, il faut donc revenir d'abord aux catégories de pensée dont elle se réclame et sortir de celles de l'idéalisme. Au fond, c'est ce que Kant lui-même a fait. Pas plus que saint Thomas d'Aquin il n'a cru devoir discuter l'existence réelle d'un noumène, distinct, en soi, de son apparence en nous; l'idéalisme critique se distingue de l'idéalisme de Berkeley par un réalisme sous-jacent, qui échappe entièrement à la critique, mais qui dépend, lui aussi, d'une certaine idée de ce qu'est la philosophie et des conditions nécessaires de sa possibilité.

Lorsqu'une scolastique se pose comme philosophie, elle emploie ce nom, avec les réserves qui tiennent à sa subalternation à la théologie, dans son sens classique. Une scolastique est une philosophie, c'est à dire une étude de la sagesse, qui est elle-même la science des premiers principes et des premières causes. La verité de ses conclusions, quelles qu'elles doivent être, se marquera principalement à l'évidence de ces principes, à leur simplicité et à leur fécondité. Il s'agit donc pour elle de trouver un jeu de principes évi-

dents tels qu'ils s'accordent tous entre eux et avec l'expérience. Si l'idéalisme avait réussi à en constituer un et à en prouver la fécondité explicative, la scolastique n'aurait rien à lui objecter; malheureusement, c'est exactement le contraire qui s'est passé, et c'est pourquoi le réalisme thomiste, bien qu'il ne se fonde pas sur une critique de la connaissance, n'est pas réduit à l'état de réalisme naïf: il se fonde sur une critique de l'idéalisme et sur la démonstration de son impuissance à construire une philosophie viable. Ce n'est pas ici le lieu de développer cette critique, mais qu'il nous soit permis au moins de définir les deux principes dont elle s'inspirerait.

D'abord, tout idéalisme du type cartésien du fait qu'il identifie *a priori* la méthode philosophique à celle d'une certaine science, aboutit nécessairement à vider la philosophie de tout contenu propre et se condamne au scientisme. Ce n'est pas un hasard que, par delà Comte et Littré, l'idéalisme y ait abouti, car dès que l'on prend une méthode scientifique comme méthode philosophique, ou bien les résultats que l'on obtiendra seront vrais, et ils seront scientifiques, ou bien ils ne seront pas scientifiques, et ils ne seront pas vrais. Si la méthode choisie est celle des mathématiques, comme c'est le cas avec Descartes, une métaphysique reste provisoirement possible, parce qu'il s'agit dans les deux cas d'une connaissance *a priori*; si la méthode choisie comme régulatrice est celle de la physique, ce qui est le cas avec Kant, toute métaphysique comme connaissance distincte devient impossible, la raison s'isolant de l'entendement et se stérilisant faute des intuitions sensibles requises pour la féconder. Descartes, Kant, Comte, autant de témoins de l'impuissance de l'idéalisme à passer de la critique à la construction positive; leur intention de sauver la philosophie comme science distincte n'est pas douteuse, et pourtant chacun d'eux fut suivi d'une école qui réfuta leur *pars construens* au nom de leur *pars destruens* elle-même. Pour les cartésiens du XVIII[e] siècle, la métaphysique de Descartes est condamnée par sa propre méthode; pour maint successeur de Kant, la *Critique de la raison pure* prouve d'avance la futilité de la *Critique de la raison pratique;* les successeurs de Comte, comme Littré, condamnent le positivisme subjectif au nom du positivisme absolu et ne reconnaissent plus à la philosophie d'autre contenu que celui de la science; comme le Catoblépas, toute philosophie idéaliste se dévore les pieds sans s'en apercevoir.

Une seconde considération des résultats acquis par l'histoire montrerait, croyons-nous, que si la méthode idéaliste est le suicide de la philosophie comme connaissance distincte, c'est qu'elle engage la philosophie dans une

inextricable série de contradictions internes qui la conduisent finalement à un scepticisme, c'est à dire à un suicide libérateur. Pourquoi la métaphysique persisterait elle à s'affirmer si elle n'aboutit à aucune conclusion positive, et comment y aboutirait-elle en suivant la méthode idéaliste? Descartes croyait d'abord que sa méthode sauverait tous les résultats acquis par la scolastique, mais il n'avait pas vu que ces résultats étaient solidaires de la méthode qui les avait obtenus. Par lui, et par delà les conclusions qu'il a établies, le réel n'a cessé de se morceler en entités imaginaires qui n'en sont que la fausse monnaie. En devenant en soi ce qu'elle est pour la pensée abstraite, toute chose se dissocie en un couple de termes antinomiques que l'ingéniosité des métaphysiciens n'arrivera jamais à rejoindre. C'est pourquoi la philosophie moderne, dans la mesure où elle n'abdique pas en faveur de la science, présente l'aspect d'un champ de bataille où luttent indéfiniment des ombres irréconciliables: la pensée contre l'étendue, le sujet contre l'objet, l'individu contre la société, autant de fragments désintégrés du réel par l'analyse dissolvante de la pensée et qu'elle tente vainement d'y réintégrer.

Ce qu'il faut faire, c'est donc se libérer d'abord de l'obsession de l'épistémologie comme condition préalable de la philosophie. Le philosophe, en tant que tel, n'a d'autre devoir que de se mettre d'accord avec soi et avec les choses; or il n'a aucune raison de supposer *a priori* que sa pensée soit la condition de l'être, il n'a donc aucune obligation *a priori* de faire dépendre ce qu'il dira de l'être de ce qu'il sait de sa propre pensée. Sans doute, on peut soutenir que le contraire est également vrai et c'est avec pleine justice qu'on le soutiendrait. Le philosophe, en tant que tel, n'a aucune raison de supposer que sa pensée ne soit pas la condition de l'être et il peut, s'il le veut, assumer l'obligation de reconstruire l'univers en partout de la pensée. La chose est *a priori* si légitime que Descartes l'a tentée et que l'on n'a jamais trouvé jusqu'ici quoi que ce soit à dire de valable contre le *Cogito* considéré à son point de départ. Par contre, et cela suffit pour légitimer le point de vue contraire, le *Cogito* apparait comme un fondement ruineux pour la philosophie lorsqu'on envisage son point d'aboutissement. Avec un sur instinct du bon chemin, les grecs sont entrés résolument dans la voie du réalisme et les scolastiques y sont restés parce qu'elle conduisait quelque part; Descartes a essayé l'autre et, lorsqu'il y est entré, il n'y avait aucune raison évidente de ne pas le faire; mais nous savons aujourd'hui qu'elle ne conduit nulle part et c'est pourquoi nous avons le devoir d'en sortir.

Ainsi, le réalisme de la scolastique n'était aucunement naïf: c'était le réalisme du marcheur qui se dirige vers un but et, voyant qu'il s'en rapproche, a confiance que sa route est bonne. Celui que nous proposons le serait encore bien moins, puisqu'il se fonde sur trois siècles d'histoire et le bilan de leur résultat. Nous ne voyons pas aujourd'hui d'autre alternative que de renoncer a toute métaphysique ou de revenir à un réalisme pré-critique. Il ne s'agit pas, pour autant, de renoncer à toute théorie de la connaissance. Ce qu'il faut c'est qu'au lieu d'être une condition de l'ontologie, l'épistémologie croisse en elle et avec elle, étant à la fois explicatrice et expliquée, la soutenant et soutenue par elle, comme se soutiennent mutuellement les parties d'une philosophie vraie. Nous nous souvenons d'avoir entendu le Prof. A. N. Whitehead dire à ses étudiants de l'Université Harvard cette parole qui nous semble très profonde: « Lorsqu'il y a dans votre théorie de la connaissance quelque chose qui ne va pas, c'est qu'il y a quelque chose qui ne va pas dans votre métaphysique. » Ce que nous ajoutons à ce principe, pour notre compte, c'est la constatation que rien ne va dans l'idéalisme. Le remède à l'idéalisme ne saurait donc être cherché dans la voie de l'idéalisme; le seul remède concevable est de changer de métaphysique. On ne surmontera pas l'idéalisme en s'y opposant, car on ne peut s'y opposer sans s'y soumettre, mais en le dispensant d'exister.

C. Ontologiſche Probleme

DER SATZ VOM HINREICHENDEN GRUND UND DIE BEGREIFBARKEIT DES SEINS

Von Privatdozent Dr. Lorenz Fuetscher S. J.,
Universität Innsbruck

Seitdem insbesondere C. *Isenkrahe* allen Scharfsinn aufgeboten hat, um in der üblichen Begründung des Kausalprinzips eine petitio principii nachzuweisen, ist dieses Problem bis zur Stunde der Gegenstand einer lebhaften Diskussion geworden. In engstem Zusammenhang damit stehen die Erörterungen über den Satz vom hinreichenden Grund.

Es mag in einzelnen Punkten vielleicht mehr um die Worte als um die Sache gehen; aber in der Hauptsache liegen in der Tat ernste Differenzen vor, ja die Erörterung geht schließlich um die *letzten Grundlagen der Erkenntnis*. Soll das Letzte nicht mehr das Rationale, sondern das Irrationale, nicht mehr Wissen und Einsicht, sondern Glaube und Vertrauen sein? Man findet es begreiflich, daß von anderer Seite alles aufgeboten wird, um die traditionelle Begründung der obigen Prinzipien gegen die erhobenen Einwände zu verteidigen; mit ihrer Preisgabe scheinen ja die erwähnten radikalen Folgerungen notwendig verknüpft zu sein.

Im folgenden versuchen wir gleichsam von höherer Warte aus die Kontroverse mit unbefangenem Blick zu überschauen, vor allem den eigentlichen Fragepunkt klar herauszuarbeiten und in ruhiger Überlegung das in beiden Ansichten Berechtigte vom Mangelhaften zu scheiden. Das wird uns den Fingerzeig geben für eine Lösung, welche die beiderseitigen Klippen vermeidet, ohne etwas von dem wahrhaft Guten, das sich in beiden entgegenstehenden Ansichten findet, preiszugeben. Der beschränkte Raum gestattet freilich nur eine skizzenhafte Ausführung [1].

Die eigentliche *Quelle der Meinungsverschiedenheit* tritt uns am klarsten vor Augen, wenn wir uns den Grundgedanken der herkömmlichen Ableitung des Kausalprinzips und die dagegen erhobene Schwierigkeit der petitio principii vergegenwärtigen.

Hier haben wir in erster Linie auf die *Formulierung* und den Sinn des Satzes vom hinreichenden Grund und seine *Stellung zum Widerspruchs- und Kausalprinzip* zu achten. Bekanntlich wendet man ihn auf die Er-

[1] Für die eingehendere Darstellung und Begründung des hier Gebotenen muß ich auf meine im dritten Band der Schriftenreihe „Philosophie und Grenzwissenschaften" (Innsbruck) erscheinende Studie über die ersten Seins- und Denkprinzipien verweisen.

kenntnis-, Soſeins- und Daſeinsordnung an. So lautet denn die allgemeinſte Form: Alles, was iſt, hat den zureichenden Grund (= alles Erforderliche) ſeines Seins, des näheren: Alles, was *Daſein* hat, beſitzt alles zum Daſein Erforderliche; alles, was ein beſtimmtes *Soſein* hat, beſitzt alles zu dieſem Soſein Erforderliche; alles was *erkannt* wird, beſitzt alles zu ſeiner Erkenntnis Erforderliche.

In Frage ſteht zunächſt der Satz vom hinreichenden Grund als Daſeinsprinzip und auch als ſolches gilt er als *unmittelbar evident;* er kann nicht bewieſen werden und bedarf auch keines Beweiſes, ſondern iſt höchſtens eines „Aufweiſes" fähig. Ein Daſeiendes ohne hinreichenden Grund = alles zum Daſein Erforderliche wäre ein ebenſo offener Widerſpruch wie ein „Ganzes ohne alle ſeine Teile", ein „Wald ohne Bäume" uſw. So fußt alſo der Satz vom hinreichenden Grund auch als Daſeinsprinzip direkt und unmittelbar auf dem *Widerſpruchsprinzip.*

Es muß hier auch eigens betont werden, daß nach dieſer Formulierung des Prinzips noch keineswegs geſagt wird, ob das „zum Daſein Erforderliche" mit dem Daſeienden (Entſtehen) zuſammenfalle oder nicht; ja davon wird noch ausdrücklich abgeſehen. Nur unter dieſer Bedingung kann das Prinzip ja auch auf Gott ſeine Anwendung finden. Was im Einzelfall zutrifft, ob außer dem Entſtehen oder kontingent Daſeienden noch etwas notwendig erfordert iſt, „durch" das es entſteht bzw. iſt, muß erſt eine neue Erwägung zeigen, die zugleich die notwendige Geltung des *Kauſalprinzips* beweiſt. Dieſes beſagt alſo weſentlich mehr als der Satz vom hinreichenden Grund; letzterer dient uns aber als Mittel zum Beweis des erſteren, etwa in folgender Form:

Um ein Entſtehen zu haben, muß alles zum Entſtehen Erforderliche vorhanden ſein (ſei es nun mit dieſem vollkommen identiſch oder nicht); nun aber kann alles zum Entſtehen Erforderliche unmöglich mit dem Entſtehen vollkommen zuſammenfallen; alſo iſt noch etwas *außer* dem Entſtehen ſelbſt notwendig, das die Wirkurſache in ſich ſchließt, d. h. jedes Entſtehen iſt notwendig verurſacht.

Den Oberſatz bildet der unmittelbar evidente Satz vom hinreichenden Grund; der Unterſatz iſt eigens zu begründen. Daß in dieſem vom Entſtehen verſchiedenen Erforderlichen die Wirkurſache enthalten iſt, iſt mehr Sache einer Erklärung als einer Begründung.

Gegen dieſe Ableitung wird nun von anderer Seite der Vorwurf einer *petitio principii* erhoben. Wir haben hier nicht die einzelnen geltend ge-

machten Schwierigkeiten auf ihre Berechtigung zu prüfen, wohl aber den Grundgedanken uns klar zu machen. Dieſer findet ſich nun ſchon in einer den Scholaſtikern ſehr geläufigen Diſtinktion ausgeſprochen, die bei der Verwendung von Ausdrücken wie „quia“ ſorgfältig zwiſchen einem *sensus formalis* und *sensus causalis* unterſcheidet.

Nach dem *erſteren* Sinn iſt z. B. zu einem daſeienden Menſchen die Verbindung eines daſeienden Leibes mit einer daſeienden Seele erfordert. Ein daſeiender Menſch ohne dieſe „Erforderniſſe“ iſt ebenſo ein Widerſpruch wie ein „Ganzes ohne alle ſeine Teile“. Man ſieht aber auch unſchwer ein, daß wir es hier nicht mit einem *Daſeins-*, ſondern mit einem *Soſeins*prinzip zu tun haben. Die Anwendung auf das Entſtehen iſt klar. Es iſt eben das „Entſtehen“ das in sensu *formali* „zum“ Entſtehen Erforderliche, durch das es in ſich konſtituiert und in abſoluten *formellen* Gegenſatz zum „Nichtentſtehen“ geſetzt wird.

Der sensus *causalis* bedeutet eine weſentlich andere Frageſtellung: *Woher* iſt der daſeiende Menſch (ſamt ſeinem daſeienden Leib und ſeiner daſeienden Seele), *woher* das Entſtehen? Wenn dieſe Frage objektiv berechtigt iſt und alſo auch in *dieſem* Sinn ein „Grund“ notwendig iſt, ſo iſt er gewiß vom „Entſtehen“ verſchieden; wenn einer aber die objektive Berechtigung dieſer Frage und damit einen ſolchen eigentlichen *Daſeinsgrund* in Abrede ſtellt, ſo will er damit keineswegs leugnen, daß ſich das „Entſtehen“ in sensu *formali* durch ſich ſelbſt abſolut vom „Nichtentſtehen“ unterſcheidet. Andererſeits iſt aber auch klar, daß die Antwort: etwas entſteht, weil es eben entſteht (in sensu *formali)* die im *kauſalen* Sinn geſtellte Frage in keiner Weiſe trifft und ſie mithin, falls ſie objektiv berechtigt iſt, unbeantwortet und unlösbar läßt, wenn nicht ein vom Entſtehen verſchiedener Daſeinsgrund desſelben vorhanden iſt. Das iſt der ſich zunächſt ergebende Sinn von der „Unbegreiflichkeit“ des urſachloſen Geſchehens. Erſt in dieſem Sinn aufgefaßt iſt der Satz vom hinreichenden Grund ein eigentliches *Daſeins*prinzip und in *dieſem* Sinn verſtehen ihn auch die Kritiker der herkömmlichen Ableitung des Kauſalprinzips.

Jetzt wird uns auch der Sinn der Kritik und das Ausmaß ihrer Berechtigung verſtändlich. Man gibt als unmittelbar evident zu, daß alles „zum Entſtehen Erforderliche“ vorhanden ſein müſſe in sensu *formali,* ſtellt es aber in Frage, ob es auch in sensu *causali* gilt. Daraus erhellt, wie weit der Satz vom hinreichenden Grund zur Begründung des Kauſalprinzips dienen kann. Faßt man ihn in sensu formali, dann nützt er nichts. Faßt man ihn

aber in sensu causali, dann beſagt er ſachlich ebenſoviel wie das Kauſalprinzip. Soll er von beiden abſehen, ſo wird er mit Recht ſofort in der angegebenen Richtung diſtinguiert und dient nur als Anlaß zur vorgeworfenen petitio principii. Man halte ſich dieſe weſentlich verſchiedene Frageſtellung, die von den Franzoſen mit Vorliebe als „*ſtatiſch*“ und „*dynamiſch*“ bezeichnet wird, klar vor Augen und überprüfe manche Begründung des Kauſalprinzips oder manchen „Aufweis“ des Satzes vom hinreichenden Grund. Letzterer erſtreckt ſich nur zu leicht bloß auf den sensus formalis, ſtatt auf den sensus causalis, der doch eigentlich allein in Frage geſtellt wird. Die Begründung des Kauſalprinzips hat alſo unter klarer Beachtung der hier gemachten Unterſcheidung den Unterſatz des oben angedeuteten Argumentes bzw. den Satz vom hinreichenden Grund in sensu causali als notwendig gültig aufzuweiſen.

In dieſer Klärung können wir eine Frucht der Kontroverſe erblicken und ſie zeigt uns auch den Satz vom Widerſpruch und vom hinreichenden Grund als *zwei in ihrer Ordnung ſelbſtändige erſte Prinzipien.*

Da erhebt ſich nun freilich ſofort die brennende Frage: iſt der Satz vom hinreichenden Grund (in sensu causali) in gleicher Weiſe unmittelbar evident wie das Widerſpruchsprinzip? Und wenn nicht, fehlt uns dann nicht prinzipiell die Möglichket eines „Aufweiſes“, wenn er nicht direkt aus dem Widerſpruchsprinzip ableitbar iſt?

Manche verzweifeln an einer befriedigenden Beantwortung dieſer Fragen und ſo gilt ihnen der Satz vom hinreichenden Grund bzw. das Kauſalprinzip als ein *Poſtulat*, das ſich theoretiſch nicht rechtfertigen läßt. Eine Rechtfertigung für dieſe Auffaſſung erblickt man darin, daß wir auch ſelbſt beim Widerſpruchsprinzip und der Wahrheitsbefähigung der Vernunft als Letztes nicht rationale Einſicht, ſondern „Vertrauen“ ſetzen müſſen. Auch ſie ſind ſchließlich „Vorausſetzungen“.

Iſt dieſe Folgerung berechtigt? Es ſcheint hier beiden entgegenſtehenden Anſichten ein gemeinſamer Gedanke zugrunde zu liegen. Einerſeits hält man das Kauſalprinzip nicht für beweisbar ohne direkte Ableitung aus dem Satz vom Widerſpruch. Auf der anderen Seite verzweifelt man in der Tat an der rationalen Begründung des Kauſalpinzips, weil dieſer lückenloſe Beweis nicht gelingen will. Beiden ſcheint die einſeitige Auffaſſung zugrunde zu liegen, daß wir *abſolut gültige Einſichten nur in der „ſtatiſchen“, vom Widerſpruchsprinzip regierten Betrachtungsweiſe gewinnen können.* Das iſt nun ſicher nicht der Fall. „Tugend“ und „Laſter“ ſind inhalt-

lich, *formell* abſolut verſchieden. Daneben entdecken wir aber auch noch eine andere weſentlich verſchiedene Beziehung, die einer anderen Ordnung angehört: die Tugend verdient dem Laſter vorgezogen zu werden. Wer dieſe letztere Beziehung leugnet, urteilt evident falſch, er braucht aber deswegen noch nicht die formelle Verſchiedenheit des Soſeins zu leugnen. So ſind auch „Entſtehen" und „Urſache" inhaltlich verſchieden; auch beſagt „urſachlos" nicht formell dasſelbe wie „Nichtentſtehen", mithin obwaltet zwiſchen „Entſtehen" — „urſachlos" nicht der *formelle* Widerſpruch wie zwiſchen „Entſtehen" — „Nichtentſtehen". Daraus folgt jedoch noch keineswegs, daß eine ſorgfältige Analyſe und Reflexion nicht eine abſolut geltende Beziehung anderer Ordnung, eben der *„dynamiſchen"*, zwiſchen „Entſtehen" und „Urſache" aufzeigen kann, wie ſie im Kauſalprinzip ausgeſprochen wird. Nur das eine folgt, daß wir auch dieſe Einſicht, gleich der früher genannten Wertbeziehung, nicht direkt aus dem Widerſpruchsprinzip bzw. der „ſtatiſchen" Betrachtungsweiſe ableiten können, aber keineswegs, daß wir *deswegen* nicht eine abſolut geltende Beziehung anderer Ordnung aufweiſen können, wenn man nicht auf der Gegenſeite ſchon vorausſetzt, was man erſt zeigen muß. Freilich darf ſich unſere ganze Analyſe nicht auf eine bloße Sezierung des *Subjektsbegriffes* beſchränken, eine Methode, die eine der weſentlichſten Eigenſchaften der intellektuellen Erkenntnis, die Beziehungserfaſſung überſieht und von vorneherein zur Unfruchtbarkeit oder zum Subjektivismus verurteilt iſt.

So bleibt denn, vom Standpunkt unſerer *prinzipiellen* Betrachtungsweiſe aus geſehen, nur ein Weg übrig, der den Weſenszug der Philoſophie *Geyſers* bildet und dem er auch in der gegenwärtigen Frage treu geblieben iſt. Die Ehrfurcht vor dem Überkommenen braucht nicht ſo weit zu gehen, daß ſie uns den Blick vor eventuellen Mängeln verſchließt. Andererſeits weiſt ſich das Erkennen ſelber ſeiner Natur nach als ſolches aus, daß es letzthin nicht in „Glauben" gründen kann, ſondern weſentlich Einſicht in den objektiven Sachverhalt iſt. Es iſt alſo *ein rationaler, am Objekt orientierter Aufweis des Satzes vom hinreichenden Grund bzw. des Kauſalprinzipes zu geben,* bei dem die bisweilen unbeſtreitbar vorhandenen Mängel vermieden werden.

Hier ſcheinen ſich nun gerade in der eigentlichen *Kernfrage* die Vertreter der entgegengeſetzten Anſichten ſo weit nahe gekommen zu ſein, daß man ſich eher wundert, warum noch keine volle Einigung erzielt wurde. Der Grund hiefür ſcheint darin zu liegen, daß man vielfach gerade da ab-

bricht, wo man erſt recht einſetzen ſollte. Man vertritt den Satz vom hinreichenden Grund in der *hypothetiſchen* Form: es muß alles Entſtehen einen Daſeinsgrund (Urſache) haben, wenn es nicht unbegreiflich ſein ſoll. Man gibt zu: ein urſachloſes Geſchehen *iſt unbegreiflich;* aber man beſtreitet, daß es deshalb auch *unmöglich* ſei. Ließe ſich die Berechtigung der Gleichung: unbegreiflich = unmöglich aufweiſen, dann wäre damit auch die abſolute Geltung des Satzes vom hinreichenden Grund bzw. des Kauſalprinzips dargetan.

Wie ſteht es nun mit der notwendigen Begreifbarkeit des Seins? Wenn ſchon zugeſtanden wird, ein urſachloſes Entſtehen ſei unbegreiflich, ſo müſſen wir uns vor allem klar zu werden ſuchen, was das heißen ſoll; denn nur ſo können wir die Frage entſcheiden, ob ein Unbegreifliches auch ein Unmögliches ſei.

Auch hier haben wir gemäß der oben gemachten Unterſcheidung eine *doppelte Unbegreifbarkeit* auseinanderzuhalten. Die erſte wird im formellen Sinn genommen und fällt zuſammen mit der „Undenkbarkeit“: in dieſem Sinn iſt ein „nicht entſtehendes Entſtehen“ unbegreifbar = undenkbar, weil es ein formeller Widerſpruch iſt. Es iſt die Frage: *Was* iſt das Ding, unbeantwortbar, weil es eben kein *Soſein* iſt. Im engeren Sinn unbegreifbar iſt ein Ding, wenn es zwar ein Soſein hat, aber die in ihm begründete Frage „*Woher*“ unbeantwortbar iſt, weil es „urſachlos“ iſt. Doch müſſen wir hier noch etwas näher zuſehen.

Was es heißt, ein Entſtehen begreifen, macht uns die Reflexion klar: wir begreifen es (nach dem „Woher“, von dem hier allein die Rede iſt) aus ſeinem Daſeinsgrund, der Urſache. Beſteht zwiſchen einem Entſtehen und einem anderen Ding kein ſolcher ontologiſcher Zuſammenhang, ſo nützt uns dieſes nichts zum Begreifen desſelben.

„Unbegreiflich“ iſt etwas nicht ſchon allein deswegen, weil es „urſachlos“ iſt. Urſachlos iſt auch das abſolut Notwendige, das nicht über ſich hinausweiſt, um ſein Daſein (in sensu causali) zu erklären. Unbegreifbarkeit erfordert zunächſt, daß etwas zur Erklärung ſeines Daſeins über ſich hinausweiſt. Finden wir den Daſeinsgrund nicht auf, ſo haben wir das Geſchehen, Entſtehen uſw. „noch nicht“ erklärt; „unerklärbar“ iſt es nur dann, wenn es überhaupt keinen Daſeinsgrund desſelben gibt. Kurz, die Reflexion zeigt: *„unbegreiflich“ iſt ein Entſtehen nur dann, wenn es um tatſächlich zu ſein, notwendig eine Urſache verlangt und ſie nicht hat.* Dann iſt es aber auch *unmöglich.*

Aber begehen wir da nicht wieder eine petitio principii? Nein. Wir gehen von einem *Zugeſtändnis* aus: ein urſachloſes Entſtehen iſt unbegreiflich. Wir ſuchen uns den Sinn dieſes Zugeſtändniſſes klar zu machen und finden: ein Entſtehen kann nur unter der Bedingung als unbegreiflich bezeichnet werden, daß es, um zu ſein, notwendig eine Urſache verlangt und ſie nicht hat; dann iſt es aber auch unmöglich, d. h. es kann kein urſachloſes Entſtehen geben. Man mag das Zugeſtändnis zurücknehmen oder wenigſtens ſoweit einſchränken, daß man ſagt, ein urſachloſes Geſchehen wäre zwar für unſeren begrenzten menſchlichen Geiſt, aber vielleicht nicht für den unendlichen Geiſt ein Rätſel; gut, dann befaſſen wir uns damit. Aber abſolut zugeſtehen, ein urſachloſes Entſtehen *iſt* unbegreiflich; und dennoch ſagen, es iſt nicht unmöglich, führt zu einem Widerſpruch, d. h. das *Zugeſtändnis* hebt die *Annahme* der Möglichkeit urſachloſen Geſchehens auf.

Man könnte ſich alſo vielleicht damit zufrieden geben, ein urſachloſes Entſtehen als für *uns* unbegreiflich zu bezeichnen; ob das für den unendlichen Geiſt zutrifft, müſſen wir dahingeſtellt ſein laſſen, da wir ja doch nur mit unſerem menſchlichen Verſtand darüber etwas ausmachen könnten. Wir hätten alſo nur eine *relative* Unbegreiflichkeit des Entſtehens, die mit ſeiner Möglichkeit vielleicht vereinbar wäre.

Doch wäre ſchon damit wenigſtens zugeſtanden, daß nicht nur etwas Undenkbares, ſondern auch etwas abſolut oder ſchlechthin Unbegreifliches unmöglich iſt. Damit iſt prinzipiell die „rationale Struktur der Wirklichkeit" zugegeben. Aber läßt es ſich auch einſichtig machen, daß ein urſachloſes Geſchehen nicht relativ, ſondern *ſchlechthin* unbegreiflich wäre? Denn dieſes Ziel iſt notwendig zu erreichen, ſoll die *abſolute* Geltung des Satzes vom hinreichenden Grund bzw. des Kauſalprinzips aufgewieſen werden.

Hier ſtehen wir am eigentlichen „Scheideweg". Von hier aus gewinnen wir das Verſtändnis für die tiefgreifenden Differenzen in den beiden Auffaſſungen, die ſich bis in die Erklärung des Weſens der Erkenntnis erſtrecken.

Iſt ein ſolcher Aufweis grundſätzlich möglich und auf welchem Wege hat er dann zu erfolgen? Eine grundſätzliche Möglichkeit iſt da und ſie iſt mit der objektiv evidenten Erkenntnis ſtets notwendig gegeben; damit wiſſen wir auch wie der Aufweis der ſchlechthinigen Unbegreiflichkeit des urſachloſen Geſchehens zu erfolgen hat.

Wir gelangen bei der reinen Soſeinsbetrachtung und Vergleichung von „Rot" und „Gelb" zur Einſicht, daß dieſe beiden Soſein notwendig ver-

ſchieden ſind, daß ſie ſich keinem Geiſt als identiſch darſtellen und ihm ſo Norm für das entgegengeſetzte Urteil ſein können, daß ſie notwendig verſchieden ſind, wo und wann immer ſie verwirklicht werden mögen. Die evidente Erkenntnis weiſt ſich ſelber als notwendig wahr und abſolut gültig aus und das deshalb, weil ſie ſich ſelber evident weiß als Einſicht in den objektiven Sachverhalt. So offenbart uns die Erkenntnis ſelber ihr innerſtes Weſen als *objektnormiert*, als ein „intus legere". So erkennen wir auch das Widerſpruchsprinzip als ein abſolut gültiges Prinzip. Es iſt keine ſubjektive „Forderung" des Denkens, mit der wir an das Objekt herantreten, ſondern primär *Seins*geſetz und *deshalb*, weil unſer Erkennen weſensmäßig objektnormiert iſt, auch *Denk*geſetz.

Das Geſagte gilt für jede objektiv evidente Erkenntnis, alſo nicht bloß für die Soſeinsverſchiedenheit von „Tugend" und „Laſter", ſondern auch, daß die Tugend dem Laſter vorgezogen zu werden verdient. Gilt es nun auch für den Satz vom hinreichenden Grund? Aus der bisherigen Überlegung wiſſen wir wenigſtens, unter welcher Bedingung es gelten kann.

Es kommt hier alles darauf an, ob das *Objekt*, das Entſtehen, kontingent Daſeiende uſw. den Geiſt über ſich ſelbſt hinausweiſt. Das *Objekt* muß dem Geiſt Norm ſein für die Frage: „cur potius est quam non est." Es darf nicht eine ans Objekt herangetragene „Forderung" des Denkens ſein, ſondern muß vom Objekt entnommen ſein. Man könnte dieſen Gedanken auch ſo ausdrücken: primär liegt im *Objekt* die Frage: cur potius SUM quam non sum (in sensu causali!) und *deshalb* muß auch das vom Objekt normierte Denken die Frage ſtellen: cur potius EST quam non est. Nur inſoweit die Frage „cur" im Objekt fundiert iſt, von ihm normiert iſt, iſt ſie „berechtigt".

Ferner muß das Objekt nicht nur dem Geiſte dieſe Frage aufgeben, ſondern es muß ſich als ſolches auch als unfähig erweiſen, ſie für den Geiſt zu beantworten. Das Objekt muß alſo den Geiſt über ſich hinausweiſen, ihm Norm ſein, daß er die Antwort nicht im Objekt erwarten kann, ſondern in etwas außer ihm ſuchen muß. So lange er dies noch nicht gefunden hat, hat er die vom Objekt aufgegebene Frage „noch nicht" gelöſt, das Objekt nach dieſer Rückſicht noch nicht „begriffen". Iſt es überhaupt nicht auffindbar bzw. überhaupt nicht vorhanden, dann iſt das Objekt nicht bloß „noch nicht" begriffen, ſondern relativ bzw. ſchlechthin unbegreiflich.

Es iſt nun Aufgabe der Analyſe und Reflexion zu zeigen, daß das Entſtehen, kontingent Daſeiende uſw. als ſolches für den Geiſt die angegebene

Frage normiert, daß es ihn in dieſer Hinſicht notwendig über ſich hinausweiſt, daß es ſich darſtellt als unfähig dieſe Frage durch ſich ſelbſt zu beantworten. Kurz, es iſt zu zeigen, daß das *Entſtehen* als ſolches (das Objekt) für den Geiſt die Frage cur potius est quam non est (in sensu causali) normiert und andererſeits evident als ſolches unfähig iſt, dieſe von ihm normierte Frage (in sensu causali) durch ſich ſelbſt zu beantworten. Dann iſt das Entſtehen als ſolches auch evident erkannt als ſich *jedem* Geiſt ſo darſtellend, mithin auch gezeigt, daß ein urſachloſes Entſtehen nicht nur relativ, ſondern ſchlechthin, abſolut, für *jeden* Geiſt unbegreiflich und deshalb auch unmöglich iſt.

Für dieſen „Aufweis" iſt nun nicht erſt ab ovo anzufangen; dafür iſt auch in den herkömmlichen Begründungen des Kauſalprinzips das Weſentlichſte enthalten. Es bedarf nur nach dem bisher Geſagten in manchen Punkten einer größeren Präziſion und Vertiefung. Einzelne Beweisformen ſind freilich, ſo wie ſie liegen, nicht haltbar.

Aus dem eben Dargelegten ergibt ſich wiederum die tiefgreifende Folgerung: auch der Satz vom hinreichenden Grund bzw. das Kauſalprinzip ſind keine ſubjektiven „Forderungen" des Denkens, mit denen der Geiſt an die Wirklichkeit herantritt, ſondern primär *Seins*prinzipien und *deshalb*, weil ſich das Erkennen ſelbſt als weſensmäßig objektnormiert ausweiſt, auch *Denk*prinzipien. Nur dann und inſoweit ein objektiver, ontologiſcher Zuſammenhang beſteht, vermag dieſer als erkannt das Entſtehen zu erklären. Wäre die Frage cur potius est quam non est nicht objektiv im Entſtehen gegeben, wieſe ſich das Entſtehen nicht objektiv als unfähig aus, dieſe Frage zu beantworten, ſo könnte ein urſachloſes Entſtehen niemals als unbegreiflich bezeichnet werden. Ja noch mehr! Dazu gehört noch als weſentliches Moment, daß das Entſtehen als ſolches über ſich hinausweiſt auf etwas, das als conditio sine qua non (im weiteſten Sinne des Wortes) erfordert iſt, ut potius sit quam non sit. Träfe dieſes letztere Element nicht zu, dann könnte ein urſachloſes Entſtehen als ſolches nicht als unbegreiflich bezeichnet werden. Die „Unbegreiflichkeit" eines urſachloſen Geſchehens ſcheint ſelbſt den ſchärfſten Kritikern ſo einleuchtend zu ſein, daß ſie dieſelbe von ſelbſt zugeſtehen; nur ſcheinen ſie dabei nicht bedacht zu haben, daß ſie damit konſequent ihre eigene Theſe preisgeben müſſen. Denn ein ſchlechthin Unbegreifliches iſt unmöglich und im oben Ausgeführten wurde die Richtung angedeutet, in der wir zur Einſicht in die ſchlechthinige Unbegreiflichkeit des urſachloſen Geſchehens gelangen können.

Eine tiefgehende Trennung bleibt allerdings noch beſtehen. Es ſcheint, daß man eine vollkommene Einigung erzielen kann bezüglich der bisher entwickelten Auffaſſung von der Begreifbarkeit bzw. Unbegreifbarkeit des Entſtehens uſw. Nur unter dieſen genannten Bedingungen iſt es dem *Denken* begreifbar, bzw. unbegreifbar: das iſt ein *Denk*geſetz. Aber muß das *reale* Entſtehen auch dieſem *Denk*geſetz entſprechen? Wenn ja, dann iſt urſachloſes Entſtehen auch real unmöglich; dann ſind unſere *Denk*geſetze eben auch *Seins*geſetze, die ſich vollkommen entſprechen, dann iſt alles Sein prinzipiell begreiflich, rational: omne ens est verum. Aber trifft das in der Tat zu? Hier ſtehen wir nun am letzten „Scheideweg", wo es nicht ſo ſehr um die Beweiſe des Kauſalprinzips als vielmehr um die *Natur des Erkennens* geht. Treten wir mit ſubjektiven Formen und „Forderungen" an das Objekt heran, die primär *Denk*geſetze ſind, für die wir nur „poſtulieren", „glauben", „vertrauen" können, daß ſie auch *Seins*geſetze ſeien, ohne das jemals einſichtig machen zu können, dann iſt die Begreifbarkeit des Seins, die „rationale Struktur der Wirklichkeit" eben ein „Poſtulat", ebenſo wie die abſolute Geltung des Satzes vom hinreichenden Grund bzw. des Kauſalprinzips. In dieſer Auffaſſung iſt das Erkennen ſeinem Weſen nach nicht mehr „intus legere", Einſicht in den objektiven Sachverhalt, die objektive Evidenz iſt nicht mehr Kriterium der Wahrheit und letzter Grund der Gewißheit, in der evidenten Erkenntnis ſelber iſt ihre notwendige Wahrheit und damit auch die Wahrheitsbefähigung der Vernunft nicht mehr gegeben.

Iſt aber Erkennen ſeiner Natur nach objektnormiert, „intus legere", Einſicht in den objektiven Sachverhalt, die ſich ſelber als ſolche und damit auch als notwendig wahr ausweiſt, dann ſind die Denkgeſetze primär *Seins*geſetze, aus dem Objekt entnommen und von ihm normiert; dann iſt auch die Geltung der Denkgeſetze (Widerſpruchsprinzip — Satz vom hinreichenden Grund) für die Wirklichkeit nicht *Poſtulat*, ſondern abſolut, dann iſt ebenſo auch die Begreifbarkeit des Seins, „die rationale Struktur der Wirklichkeit" nicht ein auf „Glauben" und „Vertrauen" fußendes Poſtulat, ſondern abſolut geltend und rational einſichtig.

Welche dieſer beiden Anſichten die Natur des Erkennens richtig zum Ausdruck bringt, entſcheiden nicht aprioriſtiſche Erwägungen noch ein sic volo sic sit, ſondern das Erkennen allein, das ſich ſelbſt in der Tat als ein „Intus legere" ausweiſt.

Es war für unſere Frage nicht ohne Belang, die verſchiedenen Meinun-

gen bis auf ihre letzten Wurzeln bloßzulegen. Es zeigt uns das, wie die ſcholaſtiſche Theſe von der abſoluten Geltung des Satzes vom hinreichenden Grund bzw. des Kauſalprinzips im *Weſen des Erkennens* verankert iſt. Wer ſie leugnet, muß letzthin mit dem Erkennen, wie es uns durch ſich ſelbſt als evidente Tatſache gegeben iſt, in Widerſpruch geraten.

Damit wird auch das Endurteil über das Ergebnis der Kontroverſe verſtändlich: Sachlich iſt die Theſe der Scholaſtik von der abſoluten Geltung der in Frage ſtehenden Prinzipien und letzthin des Axioms: omne ens est verum in keiner Weiſe erſchüttert. Wohl aber waren manche „Aufweiſe" mangelhaft und bedürfen ſomit einer größeren Präziſion und Vertiefung; für dieſe Erkenntnis ſind wir der Kritik dankbar. So beſteht alſo ein gemäßigter „Intellektualismus" zu Recht. Die Welt weiſt als kontingent daſeiend notwendig über ſich ſelbſt hinaus auf den „qui . . . LUCEM inhabitat inaccessibilem" (1 Tim. 6, 16), von dem ſie geſchaffen wurde als „Licht vom Lichte".

GLOSSEN ÜBER SEIN UND ZEIT

Von Geheimrat Adolf Dyroff,
Professor an der Universität Bonn

Das Verhältnis von Sein und Zeit hat ſchon längſt die Philoſophie beſchäftigt, in Europa bereits älteſte Philoſophie theologiſchen Charakters und von da an immer wieder bis auf heute. Iſoliert hat das Problem aber wohl erſt Martin *Heidegger* in ſeinem heute faſt allen Philoſophen bekannten Buche (Jahrbuch für Philoſophie und phänomenologiſche Forſchung VIII. Halle a. S. 1927, jetzt geſondert 1929), das dieſem Aufſatz ſeine Überſchrift zudiktierte. Jede Abſicht durchgängiger Würdigung des Buches iſt hier durch äußere Raum- und Zeitſchranken verwehrt, auch jede Berückſichtigung der bereits erſchienenen Auseinanderſetzungen mit dem Nachfolger Huſſerls. Daher nur einige Randbemerkungen eines Leſers, der, ohne dem Verdienſte des hochbegabten, ungewöhnlich ſtarkwilligen Denkers zu nahe treten zu wollen, doch den von Heidegger mit einiger Verachtung geſtraften „vulgären" Auffaſſungen das Wort reden möchte. Ich mache den Vorbehalt, daß ich Heidegger vielleicht nicht recht verſtanden habe. Das iſt dann aber nicht meine Schuld. Ich betone nachdrücklich, daß es mir gar nicht auf ein Abſchätzen ſeiner überaus ernſten Lebensphiloſopie ankommt, ſondern um das Thema ſelbſt geht. Ich meine es ſachlich und in aller Beſcheidenheit, wenn ich erkläre, daß es mir für weſentliche Sätze Heideggers nicht gelingen will, die ſubjektive Evidenz mir zu erobern, und daß ich das hier Vorgebrachte nur der Prüfung vorſetzen möchte. Über den Begriff der Selbſtverſtändlichkeit, über den m. E. ſchwankenden Begriff der Interpretation bei H., über die ſprachlich und ſachlich unmögliche Redewendung „Sein *zum* Tode" und anderes kann ich mich hier nicht mehr ausſprechen.

Ein Grundgedanke Heideggers iſt *der*: Das Sein als der dunkelſte aller Begriffe muß von anderer Seite her zugänglich gemacht werden und zwar vom Begriff des Daſeins her. Das Daſein führt aber auf die Zeit. Mich dünkt es förderlicher, zunächſt die beiden Glieder des Vergleichs je für ſich zu beſprechen und dann zuzuſehen, was herauskommt.

Die durch Parmenides eingeleitete europäiſche Behandlung des Seinsbegriffes hat bekanntlich im Laufe der Jahrtauſende nicht nur zu vielen und folgenſchweren Verwirrungen, ſondern auch zum Entſtehen einer traditionellen Auffaſſung geführt, die ſich bei

allen von anderer Seite kommenden Durchkreuzungen in gewiſſen Kreiſen erhalten hat. Die Durchkreuzungen beziehen ſich u. a. auf das Verhältnis von „Vorſtellen“ und Sein, das, wie jedermann weiß, Hume als Verhältnis der Identität zwiſchen Gegenſtand der Vorſtellung und Seiend mit größtem Nachdruck bezeichnete, oder auf das Verhältnis zwiſchen Verſtandesdenken und Sein, das Kant bekanntlich ſo nahm, daß die Realität als dem Verſtande organiſatoriſch angeſtammter Begriff der Qualität, Daſein und Nichtſein als ebenſolche Begriffe der Modalität erſchienen, oder auf das Verhältnis von Sein überhaupt und Ableitung alles beſonderen Seins, das Schelling und Hegel ſo erklärten, als ob alles differenzierte Sein durch einen immanenten ſtreng geſetzmäßigen Prozeß aus dem indifferenzierten Sein hervortreten mußte. Die traditionell gewordene Seinslehre aber unterſcheidet ein abſtraktes Sein vom konkreten. Während jenes durch eine bis aufs Letzte hinausgetriebene Abſtraktion von allen Beſonderheiten vom konkreten Sein her gewonnen wird, iſt nur das konkrete Sein das wirkliche Sein und es iſt etwas, das dem Seienden zukommt. Dieſes konkrete Sein iſt hiernach kein überall identiſches, ſondern nur ein analoges. Außerdem wird zwiſchen dem „Sein“ der logiſchen Kopula und dem der Exiſtenz, ferner zwiſchen dem Sein der Eſſenz und dem der Exiſtenz ſtreng unterſchieden. Betont wird noch der Unterſchied zwiſchen Sein und Seiendem. Das Seiende kann Subſtanz und Akzidenz (dies im allgemeinſten Sinne genommen) ſein, das abſtrakte Sein natürlich nicht. Wo ein Sein erfaßt wird, gilt es jedesmal das als ſeiend Erfaßte irgendwo logiſch unterzubringen. Das Sein einer mathematiſchen Gleichung als eines Denkergebniſſes muß unter den Produkten geiſtiger Tätigkeit untergebracht werden, das Sein des in der mathematiſchen Gleichung erkannten Sachverhaltes dagegen in der Sphäre des bewußtſeintranſzendenten Seienden, das aber doch ein inneres Verhältnis zu einem geiſtigen Seienden haben muß. Das konkrete Sein wird jedesmal angeſchaut, „erfahren“, das abſtrakte aus dem konkreten Seienden herausgedacht. Auch das konkrete Sein des Irrtums, der Halluzination wird erfahren, logiſch untergebracht wird es unter den Produkten pſychiſcher Prozeſſe.

Heidegger behauptet nun, der Seinsbegriff ſei der dunkelſte aller Begriffe. Als Begründung gibt er an, das Sein laſſe ſich nicht definieren (S. 3 u. ſonſt). Die Meinung, der Seinsbegriff ſei der ſelbſtverſtändlichſte (4), trägt Heidegger mit Kritik vor. „Selbſtverſtändlichkeit“ iſt gewiß kein Prädikat für Begriffe, ſondern nur für analytiſche Urteile und höchſtens

noch für unmittelbare Folgerungen. Aber der Behauptung, der Seinsbegriff ſei der dunkelſte aller Begriffe, muß aufs entſchiedenſte widerſprochen werden. Die mannigfachen Bedeutungen des Seins hat im Anſchluß an Ariſtoteles bereits *der* erörtert, der für Huſſerl und ſomit auch für Heidegger der Ausgangspunkt war. Und an dem, was Ariſtoteles über das Seiende ausführte, iſt doch vieles einleuchtend. Wie wäre das bei dem dunkelſten aller Begriffe möglich? Ja, das Denken überhaupt wäre unmöglich, wenn das Sein die Eſelsnote verdiente, die ihm Heidegger gibt. Denn alles Denken muß ein Objekt haben und alles, was Objekt iſt, iſt ein Seiendes. Wenn wir einen Gedanken ganz allgemein formulieren wollen, gebrauchen wir den Seinsbegriff, ſo wenn wir das erſte Denkgeſetz formulieren. Was wäre das für ein Formulieren, das aus Licht Qualm gäbe? Von den ohnehin ſchon ſchwer verſtändlichen Darlegungen Heideggers wäre überhaupt nichts begreiflich, wäre das Sein der dunkelſte aller Begriffe. Um klar und deutlich zu ſein, iſt es für einen Begriff nicht notwendig, daß er definiert werden kann. Der abſtrakte Seinsbegriff hat vor allen anderen, was Deutlichkeit anlangt, einen ganz gewaltigen Vorzug: Sein objektiver Inhalt iſt an ſich *einfach* und das Wort wird von jedem Vernünftigen verſtanden (was nicht = „ſelbſtverſtändlich" iſt). Die Koinzidenz verſchiedener Merkmale, die bei den anderen Begriffen erſt die logiſche Einheit des Inhalts ermöglicht, hat immer etwas Mißliches. Das fällt beim Sein weg. Und die Klarheit des Umfangs iſt nicht minder offenſichtlich. Scharf und beſtimmt iſt das Sein gegen ſein kontradiktoriſches Gegenteil abgegrenzt, das eben *undenkbar* iſt. Ganz beſtimmt iſt unſere Erkenntnis, daß das Sein allem Denkbaren irgendwie zukommt. Mit dem ſtets aus Unachtſamkeit entſtehenden Irrtum, als ob das abſtrakte Sein *ganz unbeſtimmt* wäre, muß endlich einmal aufgeräumt werden. Ihm fehlen *nur* alle *beſonderen* Beſtimmtheiten. Und man darf nicht einmal ſagen, daß dieſe ſchlechthin *allgemeinſte* Beſtimmtheit des abſtrakten Seins an ſich etwas Schlechtes wäre. Wer meint, das Sein ſei zwar irgendwie beſtimmt, aber doch nur ſchlecht beſtimmt, überſieht, daß die *allergrößte* Allgemeinheit des Beſtimmtſeins den immenſen Vorrang hat, daß ſie *aller* beſonderen Beſtimmtheit zugute kommt, daß ſie alle andere Beſtimmtheit in umfaſſenderem Maße unter ſich befaßt, daß ſie zu *allem* Denken in innerer Relation ſteht. All das mag es geweſen ſein, was Rosmini zu der Anſicht brachte, daß erſt im Lichte des „unbeſtimmten idealen Seins" alle empiriſche Erkenntnis *ihr* Wahrheitslicht empfange. Das mag Gioberti zu *ſeinem* Ontologismus hingeleitet haben. Das mag

Thomas von Aquin zu der Theſe veranlaßt haben, daß das Sein und die anderen Tranſzendentalbegriffe die erſten Begriffe ſeien, die der intellectus agens *ſofort* aus den ſinnlichen Phantasmata abſtrahiert, um ſie als „Samen" aller Erkenntnis zu verwerten. Bei allem, was wir als „Objekt", als „etwas" denken, *denken* wir implicite das Sein *mit*. Das Sein des „Dings", des „Gegenſtandes", der Sache im allgemeinſten Sinne iſt die ſelbſtverſtändliche Vorausſetzung alles Denkens, alles „Erfaſſens". Es wäre ſchon zu wenig, wollte man das die „ſtillſchweigende" Vorausſetzung alles Erkennens nennen. Sie wird nicht immer „ausdrücklich" (explicite) herausgedacht, aber ſie ſchwingt, bildlich zu reden, bei allem Denken immer mit. Das Sein wird nur deshalb nicht in die Definitionen mitaufgenommen, weil die Definition nur das genus proximum geben ſoll. Aber ſolche Indefinibilia ſind ſtets die letzten Vorausſetzungen jeder Definition. Die Lehre von den indefinibeln und doch klaren und deutlichen letzten Vorausſetzungen aller Definitionen ſoll hier nicht näher durchgeführt, vielmehr ſoll nur noch darauf hingewieſen werden, daß die Denkform der Definition ihre Mängel hat. Wenn auch Benno Erdmann und ſeine Schule zu weit gehen, indem ſie unter Definition nur die Angabe der Bedeutung eines Wortes ſehen wollen und Definitionen am liebſten vermeiden, ſo iſt die Definition doch nicht *nur* von den rein logiſchen Geſichtspunkten der Identität, der Ableitbarkeit von Konſequenzen (Platons Hypotheſisverfahren), der Analyſe und Syntheſe beherrſcht, ſondern auch von denen der Zweckmäßigkeit und Formulierungs- oder Darſtellungskunſt. Der Begriffsinhalt umſchließt doch mehr Merkmale, als die Definition heraushebt. Daraus folgt, daß die Definibilität eines Erkenntnisinhaltes noch nicht als ſolche und nicht der einzige Maßſtab für deſſen Deutlichkeit iſt. Neben den Tranſzendentalbegriffen ſind, wie jeder weiß, auch die Anſchauungsinhalte indefinibel. Und doch werden dieſe ſehr deutlich erfaßt. Das gilt dann auch von den konkreten Erfaſſungen des konkreten Seins. Und noch ein Letztes aus der traditionellen Lehre vom Definieren in Anwendung auf den Seinsbegriff! Wo eine Definition unmöglich, da ſoll man wenigſtens Beziehung, Vergleich, Unterſcheidung, Analyſe, Umſchreibung, Erörterung verſuchen. All das iſt gegenüber dem Sein möglich. Wir beziehen das Sein auf die Erkenntnis überhaupt und aufs Denken im beſonderen. Wir vergleichen es mit allem Beſonderen, auch mit den Gegenſtänden der ariſtoteliſchen Kategorialbegriffe. Wir unterſcheiden das rein abſtrakte und das konkrete Sein. Wir weiſen das esse copulativum, das nur die Denknotwendigkeit einer Beziehung iſt, ab. Wir

analyſieren und finden beim abſtrakten Sein volle Einfachheit, beim konkreten Sein aber eine Mehrheit von Seinslagen. Wir umſchreiben das Sein als Gegenſtand und Inhalt eines Begriffs, der nicht Gattungs- und Artbegriff iſt, als verwandt mit Ding, etwas, Objekt überhaupt. Wir weiſen in der Erörterung dem Seinsbegriff die Stelle an der Spitze aller Begriffe und im Syſtem der hyperkategorialen Begriffe zu, dadurch entſteht doch gegenüber dem populären oder kindlichen Seinsbegriff, der eigentlich gar kein Begriff iſt, allerlei Klärung und Verdeutlichung.

Wie ſteht es aber mit dem Terminus „Daſein"? Es wird zur Zeit unmöglich ſein, eine ſolche Klarheit für dieſen Fachausdruck zu gewinnen wie für den Terminus „Sein". Mit anderen Worten: „Daſein" iſt noch gar kein Fachausdruck und iſt der Woge des vulgären Sprachgebrauchs preisgegeben und Heidegger mindert nicht, ſondern mehrt die Schwierigkeit. Ich glaube noch unvollſtändig zu ſein, wenn ich folgende Gebrauchsweiſen aufzähle: „Es iſt etwas da" bedeutet 1. es iſt für mich zum Erkennen da, 2. es iſt mir geiſtig präſent, 3. es iſt mir pſychiſch präſent, 4. es iſt Bewußtſeins*inhalt* (Erſcheinung), 5. es iſt Akzidenz, 6. es hat kontingentes Sein, 7. es hat geſchöpfliches Sein, 8. es hat nicht bloß Eſſenz, ſondern auch Exiſtenz, 9. es iſt vorher nicht in die Erſcheinung getreten und jetzt erſchienen, 10. es iſt an dieſem Orte, auf den ich zeige, und nicht an einem anderen Orte, 11. es iſt in der *Umgebung* des eben Erkennenden und Hindeutenden, 12. es iſt zwar im Augenblick nicht ſichtbar (erfaßbar), aber doch in der Nähe. Im beſondern 13. es war fort, verſchwunden, latent und iſt jetzt wieder erſchienen. Der kleine Eisler (1913) faßt zuſammen: „Daſein (existentia) iſt die gegenſtändliche, dingliche, reale Seinsweiſe im Unterſchiede vom Sein ſchlechthin und vom begrifflich geſetzten Weſen (essentia)," wo die Worte „gegenſtändlich und dinglich" ſehr bedenklich ſind. Das „Syſtematiſche Wörterbuch der Philoſophie" von Clauberg und Dubislav (1923) nennt: „1. Die reale Exiſtenz (ſ. Gegenſtand), 2. das raumzeitlich beſtimmte Sein, 3. das Sein, 4. das Sein (Exiſtenz) eines Gegenſtandes der Außenwelt im Unterſchiede zu dem durch das Denken feſtzuſtellenden Weſen (Eſſenz) desſelben, 5. ſ. Kategorien, d. h. ſ. Syntheſis (Kant)." Der nächſte Artikel bringt in dieſem Wörterbuch den Artikel: „Daſeinsfrei: Sätze, welche als vom Denken unabhängig geltend gedacht werden, heißen ‚daſeinsfrei';" dadurch wird die Gebrauchsweiſe geradezu ſonderbar! Élie Blanc, Dictionnaire de philosophie (1906) ſetzt mit der Scholaſtik der existence die simple possibilité entgegen. Leider hat er keinen Artikel

présence; das deutſche „Daſein“ iſt überhaupt ins Franzöſiſche nicht zu überſetzen. Kants „Daſein“ hat in dem Erweis der Kategorien Bezug zu den aſſertoriſchen Urteilen, d. h. zu jenen, bei denen das Bejahen und Verneinen als wirklich (wahr) betrachtet wird. Man wird dieſe Vermiſchung der Termini „wirklich“, „wahr“, „daſeiend“ kaum für zuträglich halten. Der aſſertoriſche Satz ſagt nach Kant „von logiſcher Wirklichkeit oder Wahrheit, wie etwa in einem hypothetiſchen Vernunftſchluß das Antezedens im Oberſatze problematiſch, im Unterſatze aſſertoriſch vorkommt, und zeigt an, daß der Satz mit dem Verſtande nach deſſen Geſetzen ſchon verbunden ſei,“ ohne daß jedoch der Satz ſchon durch dieſe Geſetze des Verſtandes ſelbſt beſtimmt ſei (Kr. r. V. Elem. II 1, 1, 1, 2 S. 92 Kehrb.). Das *Schema* der Wirklichkeit wird dann natürlich „das Daſein in einer beſtimmten Zeit“ (ebd. Elem. II 1, 2, 1 S. 147 Kehrb.). Aber jetzt wird auch das Schema der Notwendigkeit, die doch in der Kategorienlehre ganz auf die Geſetze des Verſtandes zurückgeführt und als a priori behauptend hingeſtellt wird (S. 93), als „Daſein“ bezeichnet, wenn auch als „das Daſein eines Gegenſtandes in aller Zeit (S. 147). Vgl. auch S. 170 ff., 175 ff. uſw. Das der Kantſchen Philoſophie eigene Jonglieren zwiſchen Idealismus und Realismus iſt wirklich nicht geeignet, hier einen klaren und deutlichen Daſeinsbegriff zu erzielen. Beſſer iſt es mit Kants Terminus „Realität“ beſtellt, den er zwar in der Kategorienlehre aus der bloßen Qualität der Bejahung nicht herausleſen hätte dürfen (entſpricht der Bejahung bei allen mathematiſchen Urteilen eine Realität?), dem er aber in der Schematismuslehre eine unter ſeinen Vorausſetzungen gute Umſchreibung gibt: „Realität iſt im reinen Verſtandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korreſpondiert; dasjenige alſo, deſſen Begriff an ſich ſelbſt ein Sein (in der Zeit) anzeigt. Negation, deſſen Begriff ein Nichtſein (in der Zeit) vorſtellt“ (Elem. II, 1, 2, 1 S. 146). Kant nennt jedoch gleich wieder auch das, was an den Erſcheinungen der Empfindung entſpricht, die tranſzendentale Materie aller Gegenſtände als vom Dinge an ſich, oder die Sachheit (= Realität). Vgl. S. 162.

Es iſt einleuchtend, daß bei ſolcher Vielheit der Daſeinsbegriffe ihre Zuſammenziehung in *einen* einzigen Begriff nicht etwa bloß zu Aporien oder Paradoxien, ſondern zu unheilvollen Widerſprüchen führen muß. Und es iſt ſicher auch nicht zweckmäßig, wenn Heidegger einen ſo übel belaſteten Terminus zur Hauptbaſis ſeiner Darlegungen nimmt. Denn dadurch gerät er in die doppelte Gefahr, 1. eine Bedeutung des Terminus eigenwillig feſt-

zuſetzen und 2. gelegentlich doch dem Zwang der bedenklichen Tradition zu unterliegen. Beiden Gefahren iſt Heidegger nicht entgangen.

Zu 1.: Heidegger ſagt, das Daſein ſeien wir je ſelbſt (S. 15). „Das Seiende, deſſen Analyſe (in der Analytik des Daſeins) zur Aufgabe ſteht, ſind wir je ſelbſt. Das Sein dieſes Seienden iſt *je meines*“ (41 f.). Daraus folgt, daß der Vorrang der existentia vor der essentia und 2. die Jemeinigkeit die Charaktere des Daſeins ſind (42). Ich weiß nicht, ob man die Terminologie in *dem* Maße freigeben darf, wie dies Heidegger im Gegenſatz zu ſeiner ſonſtigen Gewohnheit, neue Worte zu bilden, hier für ſich in Anſpruch nimmt. Er iſt ſehr im Rechte, wenn er dem Worte Daſein einen ſtrikten Sinn geben will. Aber wenn er es im Gegenſatz zu aller Tradition tut, muß das in den philoſophiſchen Unterricht große Verwirrung bringen. Auch erhebt ſich immer wieder bei der Gleichung Daſein und Ich die Gefahr eines unklaren Schwankens zwiſchen erkenntnistheoretiſchem Idealismus und Realismus, einer Gefahr, der Huſſerl bekanntlich unterlag. Weiter kann man ſich des Verdachtes nicht erwehren, ob nicht weittragende Folgen metaphyſiſcher Art, etwa Pantheismus, Naturalismus oder gar eine beſondere Art von Myſtik hinter dem erſten Anſatz ſtecken. Wenn Heidegger die Sorge und Angſt als Kern des Daſeins erweiſen will, ſo muß das ſchon ſo etwas wie Myſtik ſein, da ja ſonſt Angſt im Sinne einer pathologiſchen Gemütsbeſchaffenheit gemeint ſein kann. Endlich hat es mit ſeinem neuen Anſatz Heidegger ſehr leicht, funkelnagelneue Folgerungen zu ziehen und ein neuer Kopernikus zu werden.

Zu 2.: Es iſt nicht dasſelbe zu ſagen: „Das Daſein ſind wir ſelbſt,“ und „das Ich iſt eine eſſentielle Beſtimmtheit (!) des Daſeins“ (117), und „das Daſein iſt je nur exiſtierend ſein (!) Selbſt“ (117). Dieſe Sätze widerſprechen ſich. Wenn Heidegger (S. 256) auf das Verhältnis von Daſein und Wahrheit-Gewißheit zu ſprechen kommt, nimmt er Daſein = Erkennendſein, Perſönlichſein; wenn er es oft und oft = „In-der-Welt-Sein“ ſetzt, macht er es zu einem unperſönlichen Etwas. Auf ſolche Gedankenſchiebung deutet auch die Einführung des „Man“ in ſeinen Gedankengang und der Ausdruck: „*das* Wer“ ſtatt „der Wer“. Das grammatikaliſche „das“ und das ontiſche gehen bei ihm leicht ineinander über. Wenn Heidegger ſeinem „Daſein“ „Eigentlichkeit“ als bloße Grund*möglichkeit* zuſchreibt (350), ſo nimmt er das Ich ſchon *ſachlich*; denn dem perſönlichen Ich gehört die Eigentlichkeit nicht als Möglichkeit, ſondern als „Wirklichkeit“ zu. Und wenn er ſogar die Uneigentlichkeit als eine zweite Grundmöglichkeit ſeines

„Daſeins“ anſetzt, ſo treibt er die Entperſonaliſation des „Daſeins“ noch weiter. Dieſe Verſachlichung zeigt ſich auch in den Sätzen: Ein Seiendes kann ſein, das als ſein „Da“ exiſtiert (350). Das Seiende, das den Titel „Daſein“ trägt (!), iſt „gelichtet“. Das Licht, das dieſe Gelichtetheit konſtituiert, iſt die Sorge. Es iſt eine Aufgabe der Kritik an Heidegger, ob er nicht ſeine Begriffe „Sorge“, „Angſt“ ebenſo verſachlicht, wie es ſeine „Zukunft“, „Vergangenheit“ u. ä. ſachliche Begriffe ſchon ſind. Wie ſind S. 371 die Sätze zu verſtehen: „Als Weiſe ſeines eigenen Exiſtierens iſt die Alltäglichkeit dem jeweiligen „einzelnen“ Daſein mehr oder minder bekannt und zwar durch die Befindlichkeit der fahlen Ungeſtimmtheit“? Die ſprachliche Neigung des Autors zur Subſtantivierung von Verba wie z. B. bei „Befindlichkeit“, „Jemeinigkeit“ kann leicht zur falſchen Hypoſtaſe verleiten. Er fragt ſelbſt: „Haben wir bisher nicht ſtändig das Daſein auf gewiſſe Lagen und Situationen ſtillgeſtellt (!) und „konſequent“ mißachtet, daß es ſich, in ſeine Tage hineinlebend, in der Folge ſeiner Tage „zeitlich“ erſtreckt?“ (371.) Was mit „hineinlebend“ gut gemacht iſt, wird durch „erſtrecken“ ſofort wieder verdorben. Die Gleichſetzung von „Daſein“ und „Leben“ lehnt Heidegger S. 50 mit Recht ab, aber den engen Zuſammenhang beider darf man nicht leugnen und er wird auch von Heidegger ſelbſt nicht geleugnet. Übrigens iſt die Gleichung „Daſein = Ich“ ſelbſt ſchon eine Hypoſtaſe. Hinter den Sinn der Unterſcheidung von „Ontologiſch“ und „Ontiſch“ bei Heidegger bin ich noch nicht gekommen (ich gebrauche wohl die Worte in anderem Sinne als er); aber *die* Aufforderung darf ich ausſprechen, auch da zuzuſehen, ob der Sinn beider im ganzen Buche ſtets der gleiche bleibt.

Alles in allem: Den Zugang zum Sein von einem *ſolchen* Daſein aus ontologiſch finden zu wollen, iſt ein verkehrtes Beginnen. So etwas heißt man, das Pferd von hinten aufzäumen. Heidegger ſchiebt die erkenntnistheoretiſche Seinsbetrachtung in die metaphyſiſche und pſychologiſche hinüber.

Für mich hat er jedenfalls nicht erwieſen, daß die „naive“, die „vulgäre“ Seins- und Zeitauffaſſung ganz zu verwerfen ſei.

Wer den abſtrakten Begriff des Seins betrachtet, wird in dieſem niemals irgend einen Hinweis auf Zeit entdecken. Sein abſtrahiert ja auch von aller zeitlichen Beſtimmtheit. Wer das konkrete Sein betrachtet, wird oft zeitliche Beſtimmtheit finden, oft auch nicht. Heidegger kennzeichnet „die naive Unterſcheidung der verſchiedenen Regionen des Seienden“, ſo: „Man grenzt

ein „zeitlich“ Seiendes (die Vorgänge der Natur und die Geſchehniſſe der Geſchichte) ab gegen „unzeitlich“ Seiendes, die räumlichen und zahlhaften Verhältniſſe. Man pflegt „zeitloſen“ Sinn von Sätzen abzuheben gegen „zeitlichen“ Ablauf der Satzausſagen. Ferner findet man eine „Kluft“ zwiſchen dem „zeitlich“ Seienden und dem „überzeitlichen“ Ewigen und verſucht ſich an deren Überbrückung. „Zeitlich“ beſagt hier jeweils ſo viel wie „in der Zeit“ ſeiend, eine Beſtimmung, „die freilich auch noch dunkel genug iſt.“. Heidegger will gegenüber dieſer nur ſcheinbar „ſelbſtverſtändlichen“ Auffaſſung der Zeit als (des? oder eines?) Kriteriums der Scheidung von Seinsregionen, die „gerade“ der Zeit eine ſolch „ausgezeichnete ontologiſche Funktion“ beilegt, zeigen, „daß und wie im rechtgeſehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt iſt“ (18). Hierzu iſt zunächſt zu ſagen, daß bisher meines Wiſſens niemals der Zeit eine *ſo* ausgezeichnete Funktion zugebilligt wurde. Weder Platon noch Ariſtoteles noch Auguſtinus noch Thomas noch Kant noch die Idealiſten haben das getan. Würde man das getan haben, ſo würde man ſicher ſchon irgend einmal die von Heidegger aufgeworfene Frage nach ſolcher ontologiſchen Relevanz der Zeit aufgeworfen haben. Die Tatſache iſt die: Man hat entweder die Zeitlichkeit von Seiendem zunächſt der Räumlichkeit gegenübergeſtellt und dann erſt das überräumliche und überzeitliche Sein vom raumzeitlichen getrennt oder wenn man Raum auf Zeit oder Zeit auf Raum zurückführte, ſo hat man das doch nicht etwa in *dem* Sinne getan, als ob damit der Unterſchied von Raum und Zeit ganz aufgehoben wäre und als ob die Einteilung: „Zeitlich“—„Überzeitlich“ (oder „Unzeitlich“) die einzige ſei. Und die Teilung war ſelten ganz ſchroff. Auguſtinus läßt die Zeit vom überzeitlichen Gott geſchaffen werden. Newton bringt die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit mit Gottes Unendlichkeit zuſammen, Leibniz leitet die Zeit aus der geiſtigen (ordnenden), alſo unzeitlichen Tätigkeit pſychiſcher Weſen ab, Kant beſtimmt ſie als Erkenntnisform, alſo als Funktion eines unzeitlichen Weſens. Die „Vorgänge der Natur“ ſind niemals nur nach ihrer Zeitlichkeit abgegrenzt, ſondern auch nach der Räumlichkeit der ſich bewegenden, lebenden Körper. Bei den Geſchehniſſen der Geſchichte betont man zwar die Zeitlichkeit mehr als die Räumlichkeit, aber den ſtarken Bezug der geſchichtlichen Ereigniſſe zu den Lokalen (zum Geographiſchen), der Staatenbildung zu den Territorien haben die beſten Hiſtoriker niemals überſehen. Gerade die ſchlichte Parallelisierung von Naturvorgängen und Geſchichtsereigniſſen in jener Auf-

zählung beweiſt, daß Heidegger der Sachlage Gewalt antut. Die Gegenüberſtellung der „Region" der Naturvorgänge und der der Geſchichte iſt viel mehr üblich, wie ihm ja nicht unbekannt iſt. Auch die Zuſammenſchweißung der „unzeitlichen" räumlichen und zahlhaften Verhältniſſe verwiſcht die Grenzen von Regionen; Heidegger denkt zu ſehr an die Unterſchiede der Wiſſenſchaften, ſtatt an die der Sachen. Der Gegenſatz des „zeitloſen" Sinns der Sätze und der Zeitlichkeit in der Abfolge der Satzausſagen iſt dem gegenüber recht untergeordnet. Heidegger unterſcheidet nicht die verſchiedenen Gedankenebenen, in denen erſt die Regionen zu trennen ſind. (Nebenbei: Es iſt nicht richtig, daß die Abfolge der Satz*ausſagen* zeitlich iſt, vielmehr iſt nur das Satz*hören* und Satz*leſen* zeitlich. Die Abfolge der Satzausſagen iſt durch reale und logiſche Verhältniſſe bedingt.) Schließlich trifft es nicht zu, daß die Zeit „im Horizont" (was bedeutet das hier? Sonſt ſcheint Heidegger das Wort in anderem Sinn zu verwenden; vgl. ſein „im Horizont des Früher und Später") des vulgären Zeitverhältniſſes gleichſam „von ſelbſt" in jene Funktion „geraten" iſt, vielmehr zwingen ganz beſtimmte *empiriſche* Lagen des Bewußtſeins dieſes bald zur zeitlichen bald zur räumlichen Erfaſſung gewiſſer Dinge. Wenn dann mit Hilfe von Vergleichungen und Abſtraktionen allgemeinere Regionen gebildet werden, ſo iſt das weder als „ſelbſtverſtändliches" Verfahren im Sinne der Unbeſonnenheit oder im Sinne eines vermeintlichen a priori zu werten noch unberechtigt. Vorſichtige Philoſophie wird freilich immer bei „Zeitloſigkeit" der Wahrheit darauf hingewieſen haben, daß das nur eine äußerliche Scheidung iſt, daß auch der Ausdruck „Ewigkeit" der Wahrheiten cum grano salis zu nehmen iſt, daß in dem Gegenſatz zwiſchen dem zeitfreien Urteilsinhalt des *wahren* Urteils und der Zeitgebundenheit des Urteils*vorgangs* ein merkwürdiges Problem liegt.

Die Frage, die hier zu ſtellen iſt, bevor man weitergeht, lautet: Wo treffen wir urtümlich das Zeitliche an? Daß die Zeit keine Körper- oder Seelenſubſtanz, daß ſie keine Qualität wie Rot oder Intelligent, Starkmütig iſt, wurde längſt gelehrt. Leicht iſt zu ſehen, daß ſie mit Quantität und Relation zu tun hat. Neuere Pſychologie nimmt an, daß die Urelemente der Zeitanſchauung von den Gehörs- und den urſprünglichen Bewegungsempfindungen kommen. Die Phänomenologie mag ſich von ſolcher Außenanſicht ab und auf das Weſen zurückwenden, aber ſie darf vom „Äußeren" hier ebenſowenig ganz abſehen wie bei der Weſenserſchauung des Blau als Farbe. Über die Mißverſtändniſſe, die die Phänomenologie erkenntnispſycho-

logiſch begeht, mit ihr zu rechten, iſt hier nicht notwendig. Sagen wir alſo kurz: Wir erfaſſen, erſchauen im Hören des Tones zeitliche Quantität und im Hören von zwei und mehr Tönen Relationen zwiſchen zeitlichen Quantitäten. Wenn wir Farben, Körpergeſtalten *ſehen*, iſt das ausgeſchloſſen. Analog erſchauen wir, wenn wir eine Bewegungsempfindung haben, zeitliche Quantitäten und im Wahrnehmen von zwei und mehr Bewegungsempfindungen Relationen zwiſchen ſolchen. Urtümlich iſt ſomit die Zeit enakuſtiſch und enkinäſthetiſch. Bekanntlich beobachtet das Kind bald die Mund*bewegungen* der Erwachſenen enoptiſch. Aber ſchon hier liegt, wenn man das zeitlich nimmt, nicht mehr urtümliche Zeitanſchauung vor, ſondern Übertragung vom urtümlichen Zeiterfaſſen her. Übertragungen müſſen ſtets als Baſis ſtarke Ähnlichkeiten haben. Beim Sehen der Bewegung kann das nichts anderes ſein als die Wahrnehmung von Veränderungen. Vor der Beobachtung der Mundbewegungen geht beim Kinde aber längſt die Beobachtung des Schreitens der Erwachſenen durch Räume (Zimmer u. dergl.) einher. Somit ſind es die Bilder von *Veränderungen* ſichtbarer Körper, die dem Kinde die Analogie zwiſchen akuſtiſchen und kinäſthetiſchen Veränderungen mit optiſchen vor allem eindringlich machen. Indem der *eine* Ton*inhalt* ein größeres Zeitquantum in ſich trägt als der andere, bilden ſich unwillkürlich Zeitmaßſtäbe heraus, die natürlich ſehr einfache Verhältniſſe betreffen (2 : 1 = trochäiſche Auffaſſung wohl zuerſt, infolge des Übergewichts der größeren Länge und ſtärkeren Intenſität vor der geringeren Länge und Stärke, oder 1 : 2, jambiſche Auffaſſung). Bei der Übertragung aufs Optiſche wird die „längere" Ruhe mit der längeren Dauer, die kürzere mit der kürzeren Dauer gleichgenommen. Die Beteiligung des Gedächtniſſes und der Phantaſie an dieſer Übertragung wäre noch zu unterſuchen, ſoweit das überhaupt möglich iſt.

Aber es iſt ſicher, daß die Erfaſſung der Zeitquantitäten das Sein dieſer Quantitäten zur Vorausſetzung hat. Zunächſt müſſen wir die Quantitäten der nervöſen Prozeſſe für die „ſubjektiv-wirklichen" Verhältniſſe und deren Fundamente verantwortlich machen, für die Quantitäten dieſer Art aber wieder die Quantitäten und deren Verhältniſſe in den phyſikaliſchen Prozeſſen. Doch müſſen wir annehmen, daß wir das „Weſen" der transſubjektiven Quantitäten nicht ſo gut erkennen können wie das der enakuſtiſchen und ihrer Verwandten; jene ſind uns ja nicht ſelbſt präſent. Die enakuſtiſche Erfaſſung der Zeit iſt demgemäß nur Symbol der wirklichen Zeit. Wieviel von der wirklichen Zeit der nervöſen Prozeſſe ins Hören mitein-

geht, ist nie feststellbar und erst recht nicht, wieviel von der wirklichen Zeit der die nervösen Prozesse hervorrufenden Vorgänge. Dementsprechend steht die optische „Zeit" dem Erkennen der realen Zeit noch *ferner*.

Es ist hiernach sehr begreiflich, daß die Zeit so schwer bestimmbar ist und daß die Mannigfaltigkeit der bisherigen Bestimmungsversuche so weite Abstände der einzelnen Bestimmungen voneinander aufweist. Immerhin sind dennoch in allen bisherigen Versuchen einige Gemeinsamkeiten und es ist jedenfalls keine Widerlegung dieser gemeinsamen Annahmen, wenn man sie als „vulgär" oder „naiv" etikettiert. Von einer *engen* Beziehung zu Sorge, Angst, Tod läßt eine unvoreingenommene Analyse des Zeitbegriffs nichts erblicken. Selbst der Mystiker Franz Baader schließt sich in seinem Schriftchen „Sur la notion du tems" (Munic 1818. Übersetzt 1818. Sämtl. Werke II 1851, 47 ff.) mehr oder weniger an das Herkömmliche und vielleicht trotz Heidegger doch auch sachlich Richtige an. Der Heidegger sehr verwandte Deutinger (Die Denklehre. 1844, 322) sagt: „Ohne das Sein gibt es keine Zeit." Aber: „Das Sein an sich ist ohne Zeit, eben weil mit der Zeit schon ein Nichtsein gegeben ist," er meint die Leerheit der noch nicht von Ereignissen ausgefüllten Zeit. Nur das notwendige Sein sei in der Zeit. Die Gegenwart „strebe" zum Nichtsein, indem sie notwendig Vergangenheit werden müsse. Alles zeitliche Sein strebe zum Nichtsein und sei *nicht*, indem es zeitlich sei. Indem es vergangen sei, sei es nicht mehr; indem es zukünftig sei, sei es *noch* nicht; indem es gegenwärtig sei, sei es ohne Extension, indem es bloß als Negation von zwei anderen Nichtseienden sei (ebda.). Diese offensichtlich von Baader wie von Hegel beeinflußte Theorie ist aber von der Heideggers über das „Sein zum *Ende*" verschieden.

Von der Schwererkennbarkeit der Zeit ist ihre Indefinibilität zu unterscheiden. Auch die Zeit ist indefinibel. Nicht nur, daß alle bisherigen Definitionsversuche immer wieder an offener oder versteckter Tautologie kranken (selbst die Dührings, der doch andern den gleichen Fehler vorwirft). Nein, es liegt auch im *Wesen* der Zeit, daß sie indefinibel ist. Denn die Zeit wird stets nur in einem Akt der Anschauung entdeckt. Das Anschauliche aber ist indefinibel. Wir vermögen zwar analogisch Relationen der Zeit zu anderem zu finden, aber niemals ein Verhältnis von Gattung und artbildendem Unterschied an ihr zu erkennen. Auch „*die* Zeit" überhaupt ist als Individuum zu nehmen, wie wir sie auch konstruieren mögen. Was man Definitionen der Zeit nennt, sind nur Bestimmungsversuche, die von irgend einer Seite her gemacht werden. Von den Zeiten und *der* Zeit

iſt die Zeitlich*keit* zu unterſcheiden. Das Wort „Zeitlich*keit*“ drückt im Gegenſatz zu Zeit einen *Begriffs*gegenſtand aus. Wir ſind imſtande aus mehreren erfahrenen Nunc das Gemeinſame herauszuabſtrahieren. So ihre „Vergänglichkeit“, d. h. das Eigenartige, daß ein *Etwas* vorher nicht da war, jetzt da iſt, aber dann nicht mehr da iſt. Man würde mit einem kecken Terminus das genauer die „Vorübergehenheit“ aller Zeitquanta nennen. Das, woran ſie vorübergehen, iſt ſtets ein Ich als Erfaſſendes, ja als Erlebendes. Die Zeitquanta ſind aber nicht das Ich, dieſes iſt zeitfremd, weil es perſönlich iſt, die Zeitquanta aber unperſönlich. Da hat Deutinger noch richtiger geſehen als Heidegger, wenn er (in freilich anderem Zuſammenhange) behauptet: „Der Raum und die Zeit ſind bloß die Menſur des Seins im Daſein *für das Bewußtſein*“ (324), wobei für mich das Unterſtrichene *(Kurſiv)* in Betracht kommt. Aber ich leugne ſelbſt das, daß Zeitquanta nur dann ſind, wenn ſie für ein menſchliches Ich = Bewußtſein da ſind.

Die *Erfaſſung* der urtümlichen Zeitlichkeit geſchieht durch unmittelbare Anſchauung, konkret, im „Augenblick“, beſſer im Ohrentrunk. Da das urtümliche Hören ohne *aktuelles* Ichbewußtſein vor ſich geht, kann die Punktualität des „Jetzt“ nicht urſprünglich erfaßt werden. Vielmehr erfaſſen wir das Zeitmomentum nur durch *Akzentuation* vermittelſt der akuſtiſchen Aufmerkſamkeit und mit Unterſtützung der Intenſitätsſtufen der akuſtiſchen Inhalte. Beim zweihändigen Klavierſpiel, beim Kammerſpiel, beim Singen und Spielen im Orcheſter oder Chor tritt das „Jetzt!“ „Jetzt!“ des richtigen „Einſatzes“ nur deshalb ſcharf heraus, weil es gilt, den Rhythmus der einen Perſon mit dem der anderen zur vollen zeitlichen Deckung zu bringen.

„Jetzt“ ſagt alſo aus, daß unſer Ich einen Zeit„punkt“ aus dem „Fluſſe“ der beobachteten Geſchehniſſe herausakzentuiert. „Jetzt kommt's“ und „Jetzt losſchlagen!“ Das letztere ſcheint nur rein ſubjektives Jetzt zu ſein. In Wahrheit ſagt der befehlende Feldherr oder Pſychologe ſein „Jetzt“ nur dann, wenn eine objektive Vorausſetzung eintraf, die er beobachtete. Er machte zwar *zweckhaft denkend* die Ausſprache ſeines „Jetzt“ von der Beobachtung des vorausgeſetzten Eintreffens eines im voraus qualitativ beſtimmten Ereigniſſes abhängig. Aber ſelbſt dieſes Setzen der Vorausſetzung iſt nicht rein willkürlich, ſondern wie jedes zweckhafte Vorausſetzen von objektiver Erkenntnis objektiver Relationen (beſonders Kauſalrelationen) getragen.

„Augenblick", „Nu" besagt nur die denkbar größte Geschwindigkeit der Erfassung des „Zeitatoms". Geschwindigkeit und Beschleunigung sind aber nicht reine Zeitbegriffe, sondern entstehen aus der Beobachtung des Zusammen (nicht aber etwa der realen Koinzidenz) von Zeit, Raum, Bewegung in Bezug auf einen identischen Körper.

Der Historiker bezieht das zeitliche „Herunter" und „Hinauf" stets auf *den* Zeitpunkt seines *Ich*-Erlebens, in dem er gerade historische Zeit denkt. Das ist jedoch nicht anders, als wie wenn der Einzelmensch „Rechts—Links", „Oben—unten", „Vorne—rückwärts" auf seinen Leib beziehen muß.

Wenn wir recht haben, dann entzieht, Heidegger zum Trotz, jede „objektive" Zeitmessung, die mit Hilfe von Raummessungen geschieht, der wirklichen Zeit etwas. Zwar sind die „Unruhe" und das Perpendikel bei der Uhr die Prinzipien der Zeitmessung. Aber die Übersetzung des Zeitlichen an der Bewegung in Streckenvergleiche macht doch aus dem Unruhigen Ruhendes. Das sieht fast so aus wie die Fechnersche Messung der psychischen Stärke gerade durch Vergleich mit „objektiven" Reizintensitätsverhältnissen. Doch sei zugegeben, daß bei der Zeitmessung im Gegensatz zur Fechnerschen Messung Zeitliches Ursache und Raumstreckenveränderung Wirkung ist. Welche Bedeutung hat aber das Gewicht der Uhr bei der Übersetzung? Gewicht ist doch auch nicht Zeit, freilich ihr näher verwandt als der Raum. Fast möchte man an so etwas wie eine „Energie" der Zeit denken. Ist wirklich die antike Metrik so energielos und rein auf Zeitstreckengedächtnis aufgebaut?

Wie es für das *Messen* einer Bewegung gleich ist, ob sich der Körper von A nach B bewegt oder von B nach A, so ist es auch für das Messen des Zeit*abstandes* zweier Faktoren gleich, ob ich vom Zeitpunkt A nach B hin oder vom Zeitpunkt B nach A messe. Aber diese rein phoronomische Betrachtungsweise nimmt der Bewegung in beiden Fällen Wesentliches, setzt schon eine erkleckliche Abstraktion vom Realen voraus. In Wirklichkeit geht dennoch der Körper von A aus und in Wirklichkeit ist es für den Historiker gar nicht gleichgültig, ob der Zeitabstand „herunter" oder „hinauf" geht.

Ein Weſentliches in Rhythmus und Metrum iſt die Veränderung, nicht das Andersſein der Töne und Worte. Das Meſſen macht das Metrum und führt zur Erſtarrung des urlebendigen Zeiterlebens. Der Rhythmus iſt vor dem Metrum, der interjektionale Geſang, das Lied ohne Wort vor dem Lied mit Wort, das Lied mit Wort vor dem Vers ohne Lied.

Die enge Beziehung zwiſchen Zeit und *Individualität* (des Geſchehens) verdeckt ſich dem Blicke Heideggers wohl deshalb, weil er ſehr raſch von der Zeitanalyſe auf das „Ich" der Huſſerlſchen Philoſophie überſpringt. Die Neutralität der Zeit geht ſo verloren. Die Martha-Sorge und das „Beſorgen" trübt uns nur zu gerne den Blick fürs Tiefere. Mir ſcheint, die Zeit hat etwas mit der Individualität des Geſchehens zu tun und es iſt nicht verkehrt, wenn vulgär die Unwiederholbarkeit der Zeit, ihre Irreverſibilität, betont wird, wenn Geſchichtslogiker die Individualität der geſchichtlichen Gegenſtände hervorheben und Pſychologen die Individualität der wirklichen pſychiſchen Vorgänge. Für die Naturvorgänge verweiſe ich auf Max Plancks Naturphiloſophie (ſo darf ich manche ſeiner allgemeinen Ausführungen nennen).

Gehen wir einmal verſuchsweiſe die ariſtoteliſchen Kategorien raſch durch, ob und wie ſie zur Zeit ſtehen, ſo iſt für die *Subſtanz* zu ſagen, daß das innere *Verhältnis* von Subſiſtenz und Inhärenz nichts mit Zeit zu tun hat. Sehr begreiflich, daß die zeitmeſſenden Wiſſenſchaften zwar den Terminus „Subſtanz" notgedrungen gebrauchen, aber von jeder Beſchäftigung mit der Natur der Subſtanz abſehen. Die Naturwiſſenſchaft hat uns gewöhnt, Subſtanzen anzunehmen, die nur einen „Augenblick" leben, wie ſie uns erſchließen lehrt, daß das *Leben* gewiſſer Organismen ungeheure Zeiträume währt. Hier iſt die Zeit mit dem Leben verknüpft, aber nicht mit der Exiſtenz der Subſtanz, mit dem „Daſein", aber nicht mit dem Weſen der Subſtanz. Geradezu ſinnlos wird es, wenn man auf das in unmittelbarſter Intuition erfaßte eigene reale Ich den Zeitmaßſtab anwendet. In dem vermeintlichen Nunc des realen Ichbewußtſeins fällt die Zeitlichkeit weg. Der Schein der Zeitlichkeit der realen Exiſtenz muß demnach aus anderer Quelle erfließen. Wer das „Man-ſelbſt" zum Kern des „Man-wer des Daſeins" macht [1], verkennt, daß „Man" eine ſchlechte und nur durch die Rückſicht auf Sprachkürze entſchuldbare Zuſammenfaſſung nach Abſtraktion vom

[1] Heidegger 267 ſagt freilich vorſichtig: „D a s Wer des Daſeins."

Weſentlichen des Ich darſtellt. Der Kandidat, der antwortet: „Man behauptet", wird mit Recht weitergefragt: „*Wer* behauptet?" Das „On" im „On dit" iſt entweder ein einzelner oder eine Vielheit von einzelnen Redenden. Es gibt kein „das" Wer, ſondern nur ein „*der* Wer". Wie kann aber ein zeitfremdes Ich mit Zeitlichkeit zu tun bekommen? Nur durch Lebenseinheit zwiſchen Ichſubſtanz (Geiſt) und Leib. In der Tat geſchieht jener Zeittrunk im Hören dadurch, daß das reale Ich momentan auf ſich ſelbſt vergißt und die Umſetzungen der Hörnervvibrationen an dieſem ſeinem ſchweigenden Ichbewußtſein d. h. am nicht *ich*bewußten Bewußtſein gleichſam vorüberfluten läßt: Jeder Klang „ſubjektiv" ein „ruhendes" Bild, jede Gehörsempfindung ein vorübergehender idiorganiſcher „Akt", jede Melodie-, jede Geräuſchwahrnehmung ebenſo leiblich gebunden. Näher ſteht das Ich dem Zeitlichen in der Bewegungsempfindung, da wir in ihr die reale Bewegung ſowohl ſelbſt hervorrufen, ſei es trieb-, ſei es willensmäßig (ſiehe Reflexlehre), als auch erfaſſen. Durchwandern wir eine langweilige Strecke in lebhafter geiſtiger Unterhaltung, ſo kommt ſie uns kurz vor, d. h. die wahrgenommene Zeit iſt kürzer; achten wir, innerlich langweilig, auf den Weg, vielmehr auf unſere Muskelanſtrengungen, ſo kommt uns der gleiche Weg ſehr lang vor, die pſychiſche Zeit iſt länger. Von der Zeit des Vibrationsſinns will ich jetzt nicht ſprechen. Natürlich erfährt die Ichſubſtanz auch in Gedächtnisprozeſſen Zeit, wobei das Wunder der Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart nur raſch angemerkt ſein ſoll. Es iſt ſehr verſtändlich, daß die Zeitſchätzung des Gedächtniſſes, das nur mit Derivaten und meiſt nur mit Bruchſtücken arbeitet, ſo minderwertig iſt.

Das Verhältnis der Körperſubſtanzen zur Zeitlichkeit iſt nach dem Geſagten keineswegs ſo ſelbſtverſtändlich, wie Kant annimmt (in ſeiner Kategorien- und Schematismuslehre liegt nämlich dieſe Annahme enthalten). Nur, weil wir zu wiſſen glauben, daß ein beſtimmter Körper vorher überhaupt nicht da war und dann überhaupt nicht mehr da iſt, halten wir dafür, daß er entſtand und verging, alſo vergänglich, alſo zeitlich beſtimmt war. Wo wir einen Körper zertrümmert, aufgelöſt haben oder zerteilen ſahen, halten wir dafür, daß er verging, und ſo wird uns die reale Teilbarkeit zum Kriterium des Vergehens. Es macht vulgärem Bewußtſein keine Schmerzen, ewige Atome zuzugeſtehen. Dem Xenophanes freilich kam der geniale Gedanke, daß die Subſtanz der Sonne nachts vergehe und morgens wieder entſtehe, nur weil ſie verſchwand und wieder auftauchte. Genial, aber doch bedenklich! Es gibt Vermißte, die nicht untergingen und *infolgedeſſen* wieder auf-

tauchten. Und wer leiſtete ihm Gewähr, daß nicht ein real ganz neues Ding an die Stelle des alten geſchoben wurde, ſo wie ein gleicher Stuhl an Stelle eines andern kommt, ohne daß wir, die ihn nicht umtauſchten, es je merken? Eine andere Schwierigkeit ergibt ſich für die Zeitlichkeit der Subſtanz aus der Beobachtung, daß die *eine* Eigenſchaft geht und eine neue kommt. Wie iſt mit der Identität der Subſtanz die Zeitlichkeit ihrer Zuſtände vereinbar? Bekanntlich hat die vulgäre Auffaſſung gerade die Zeitverſchiedenheit zu Hilfe geholt, um den Wechſel der Akzidenzien möglich zu machen. Die Locke-Humeſchen Bedenken gegen die Subſtanz ſollen hiermit nicht erneuert werden; es iſt gegen die Gewißheit der Anſchauung, durch *rationale* Zergliederung des anſchaulich Gewiſſen dieſes Gewiſſe für die Erkenntnis beſeitigen zu wollen. Ich frage nur: Läßt vielleicht auch die Körperſubſtanz ihre wechſelnden Zuſtände, beſſer Tätigkeiten ſich analog abnötigen, wie unſer Ich dieſes beim Hören tut? Flutet auch an ihr die Zeitlichkeit vorüber? Iſt das Verhältnis des einzelnen Akzidenz zur Subſtanz ſo eng, wie es uns oft erſcheint?

Von den Akzidenzien iſt die *Qualität* ebenfalls zeitfremd. Ihr Erſcheinen dauert; eine Farbe, eine Tonqualität erſcheint eine Zeitlang, aber Qualitativ-Sein iſt zeitlos. Wie es niemals gelingen wird, die Qualität in räumliche Quantitäten zu verwandeln, ſo wird auch niemals ihre Verwandlung in zeitliche Quantität möglich ſein. Nur Zuordnungen des Qualitativen zum Quantitativen ſind unter Umſtänden möglich und verſchiedentlich ſchon durchgeführt.

Das Verhältnis der *Quantität* zur Zeit iſt augenfällig. Die räumliche und die zeitliche Quantität müſſen aber, wie wir ſchon taten, zunächſt ſtreng geſchieden werden. Ihre Verwandtſchaft ſoll nicht geleugnet werden. Quantum iſt der Oberbegriff, Zeitlichkeit der Unterbegriff. Ein Mehr oder Minder kommt alſo auch der Zeit zu. *Die* Zeit (überhaupt) iſt aber nicht meßbar, ſondern nur das konkrete Zeitquantum. Warum widerſtrebt es unſerem Sprachgefühl, wenn Pſychologen den Plural „die Dauern“ bilden? Hier ſcheint nicht nur die Sprachgewohnheit hemmend zu wirken. Die Dauer iſt nämlich ſtets etwas ganz Individuelles. So wenig wir zwei Perſonen addieren können, ſo wenig zwei „Dauern“. Aber freilich ſprechen wir von „Zeiterſtreckungen“ d. h. Erſtreckungen in die Zeit. Könnte man „Dauer“ vielleicht als innere Zeitlichkeit eines Vorgangs (Geſchehniſſes) beſtimmen? Dann würde ſich die Dauer eines Vorganges in äußerer Zeitlichkeit ſpiegeln, wie der innere Zug eines Gewichts im äußeren Zug

an der Wagſchale. Die Addition zweier Zeiterſtreckungen ergibt niemals das adäquate Bild des realen Verhältniſſes zwiſchen der Dauer des Vorganges a und der des Vorganges b. Addiert der Hiſtoriker eine Regierungsdauer von zehn Jahren zu der darauffolgenden Regierungsdauer von fünf Jahren, wozu er ſich durch die Gleichartigkeit der Geſamtvorgänge, den gleichen Bezug der Geſamtvorgänge zur gleichen Sache (Staat Ägypten etwa) und den unmittelbaren zeitlichen Aneinanderſchluß der beiden Geſamtvorgänge berechtigt glaubt, ſo hat er ſchon weidlich ſchematiſiert. Wo bleibt da der *Anfang* der Regierungen? Wo bleibt das Weſentliche der Taten? Wer ein Interregnum zu einer Regierung addiert, veräußerlicht noch mehr. Zahlen veräußerlichen da ähnlich wie bei der Moralſtatiſtik. Kann man die Zeiten von Friedensverhandlungen addieren (z. B. Verſailles und St. Germain)? Die Zeiten von Schlachten (z. B. Tannenberg und Douaumont)? Laſſen ſich Gleichzeitigkeiten addieren?

Der Begriff Relation iſt an und für ſich zeitfrei. Aber das „Wann" des Ariſtoteles bedeutet doch eine zeitliche Relation, den zeitlichen Bezug eines Ereigniſſes zu allen andern und im beſondern zu den nächſtvorausgegangenen, den nächſtfolgenden und den gleichzeitigen. Zeitreihe und Dauer müſſen ſcharf voneinander getrennt werden. Man kann hier nebenbei auch an quantitative Relationen von Zeiterſtreckungen denken, z. B. König X regierte nur halb ſo lange als König Y.

Über das Verhältis der Kauſalität (Tun und Leiden) zur Zeit ließe ſich viel ſagen. Zunächſt iſt, mit Ausnahme Heideggers, wohl allgemein anerkannt, daß „*die* Zeit" und auch die „Zeitlichkeiten" ihre Einſatzſtelle beim Begriff des Geſchehens (Vorgangs, Ereigniſſes) haben. Georg von Hertling lehrt demgemäß: „Wie die Vorſtellung des Raumes jede anſchauliche Vorſtellung der Außenwelt begleitet, ſo die der Zeit jede Vorſtellung eines Geſchehens oder Sich-Ereignens." Mit der Veränderung oder dem Sein der veränderlichen Dinge ſei ſie nicht identiſch. Denn wie die Tatſache verſchiedener Geſchwindigkeiten beweiſe, könne einer und derſelben Zeit ein verſchiedener Grad der Veränderung oder eine verſchiedene Größe der Bewegung entſprechen. Während der Raum ein Modus des feſten, ruhenden und beharrenden Seienden, ſei die Zeit weſentlich ein in kontinuierlichem Wechſel und unaufhörlicher Veränderung begriffenes Sein (Vorleſungen über Metaphyſik. Herausg. v. Matthias Meier, Kempten o. J. 1922, § 46 S. 51). Wenn, wie ich mit Ariſtoteles glaube, Vorgänge weſentlich an die Kauſalrelationen von Subſtanzen geknüpft ſind (ſie ſchweben ja nicht frei

in der Luft), ſo iſt die Zeit mit dem Zuſammenbeſtehen von Subſtanzen und den Einwirkungen der einen auf andre gegeben. Darf man die reale Zeit beſtimmen als die allgemeine (kosmiſche) Realbedingung der Individualität der Vorgänge? Das Propter hoc ſetzt irgend ein Post hoc voraus, aber das Propter hoc ſchließt eine innerliche Verbindung, wenn auch keine logiſche Konſequenz, ein.

Mit dem Leben darf die Zeit nicht in zu enge Beziehung geſetzt werden. Zwar iſt die im Hören und in den Bewegungsempfindungen erfaßte Zeit die von nervöſen, alſo lebendigen Prozeſſen. Aber dieſen gehen ja die unlebendigen phyſikaliſchen Vorgänge voraus. Anderſeits ſind Denken und Wollen, die man vom Lebensbegriff nicht ausſchließen darf, ihrem Weſen nach zeitfrei. Weder die Wahrheit des Urteilens noch die ſittliche Güte einer Willenstat ſind zeitlich-quantitativ beſtimmbar oder der Zeitreihe zuzuordnen. Und auch die originale Schönheit hat mit Zeitlichkeit nichts zu tun. Erſt recht nicht das Göttliche des religiöſen Lebens. Wenn Willenstat, religiöſes Leben, Kunſtſchöpfungen die weſentlichen und inneren Faktoren der Geſchichte ſind, Naturvorgänge aber in den geſchichtlichen Verlauf nur „eingreifen", können Zeitlichkeit und Zeit nicht das Weſen der Geſchichte ausmachen. Nur für die Gedankenarbeit des *Hiſtorikers* iſt die Zeitfixierung weſentlich. Dieſe trägt zur Ablehnung falſcher Identifikationen, zur Auffindung richtiger Identifikationen, zur Erkenntnis geſchichtlicher Zuſammenhänge bei (nur Früheres kann auf Späteres wirken u. ä.). Aber zu ſolcher Arbeit leiſtet auch die Orts- und Territorialfixierung Beihilfe (Thales kann leicht den Anaximandros beeinflußt, Hellas leicht auf Rom gewirkt haben, aber Indien ſehr ſchwer auf die älteſten Griechen u. ä. m.). Das hiſtoriſche Verſtändnis hat demnach von der Chronologie zum Geiſte vorzudringen und darf ſich nie einbilden, mit der Einordnung der Fakta in die Zeitreihe und der Zuordnung der Gleichzeitigkeiten zueinander Weſentliches ergriffen zu haben.

Über das Ich noch einige Bemerkungen! Sehr richtig bringt Heidegger mit dem „Ich" das Perſonalpronomen zuſammen: „Ich bin," „du biſt" (42). Aber er überſieht hier, daß urtümlicher als: „Ich bin" iſt: „Ich ſehe Rotes", „Ich fühle Schmerz". Das „*Er* (ſie) ſieht" iſt ſchon eine Objektivierung, die etwas von der Realität des Ich-ſeins wegnimmt. Das „Ich gehe" iſt dagegen eine Verſchiebung vom Urgebiet des Ich auf ein lebendig mit ihm Zuſammenhängendes, den Leib (Descartes, Th. Lipps). Cave verba!

H. ſagt: „Das Wer beantwortet ſich aus dem Ich ſelbſt, dem ‚Subjekt', dem ‚Selbſt'. Das Wer iſt das, was ſich im Wechſel der Verhaltungen (Verhaltungsweiſen?) und Erlebniſſe als Identiſches durchhält und ſich dabei auf dieſe Mannigfaltigkeit bezieht" (114). Hier gehen realiſtiſche und idealiſtiſche Auffaſſung durcheinander. Das Ich, das ſich „durchhält", iſt das reale Ich, das Ich, das ſich auf die Mannigfaltigkeit ſeiner „Verhaltungen" (= Zuſtände?) *bezieht*, iſt das ideale Ich. Subjekt hat vielfache Bedeutung: Es kann ſein a) das Ichſubjekt als realer, aktiver „Träger" ſeiner „Erlebniſſe", was ich ſtets als real genommen wiſſen möchte, b) das in der formalen Icherkenntnis vom Ich-Objekt unterſchiedene Ich-Subjekt („Ich bin ich"), c) das „Subjekt" des Satzes: „Ich ſehe", „Ich bin" (alſo jetzt im Gegenſatz zum Prädikat), d) das „Ich als Subſtrat", das ſeine Zuſtände erleidet. Die Identität zwiſchen dem Ich-Subjekt und dem Ich-Objekt iſt unbeſtreitbar. Sie iſt eine andere als die „Identität" des Ich, die ſich durchhält; dieſe Identität wird von Erkenntnistheoretikern und Metaphyſikern ganz beſtritten, auch meines Erachtens mit Unrecht; und ſie darf mit „Konſtanz" des Ich nicht verwechſelt werden. Das Bewußtſein der realen Identität muß zwar nicht immer vorhanden ſein, aber es iſt oft genug mit voller Gewißheit verbunden da. So kommen wir notwendig zum Schluß auf eine „Ichſubſtanz". Mag immerhin das Wort „Wer" nicht ſtets aktuell auf das Ichbewußtſein Bezug nehmen, es muß aber auf dieſes *Rückſicht* nehmen. Denn es ſetzt dieſes voraus. Bei Tier, Pflanze, Holz fragt kein vernünftiger Menſch mit „Wer?" außer dem Dichter. Es iſt doch nicht gut, daß Heidegger ſein „Daſein" und Leben ſo auseinanderrückt. Was wären „Erlebniſſe" ohne Leben? Und auch die „Verhaltungen" gehören beim realen Ich in einen Lebenszuſammenhang, nämlich in einen individuellen, konkreten, geiſtigen. Wir verhalten uns lebendig ſo oder ſo, indem wir (real) denken oder wollen. Wenn aber Heidegger, weiterfahrend, ontologiſch das Wer als „das in einem vorzüglichen Sinne zum Grunde liegende, als das Subjektum" verſteht, gerät er faſt in unſere vierte Bedeutung von „Subjekt", (= *ὑποκείμενον*), wobei freilich die Bedeutung ſchillert. Die ſo vollzogene Neutraliſierung des Ich kann durch den weiteren Satz: „Dieſes (das Subjektum) hat als Selbiges in der vielfältigen Andersheit den Charakter des Selbſt" (114) nicht viel gewinnen. Ich will mir die Etymologie „Selbſt—Selbiges" gefallen laſſen, weil es ſich um Identität handelt, aber eine gewiſſe Abhängigkeit Heideggers von der irreleitenden Kantſchen Definition: „Das Beharrliche *im* (!) Wechſel der Erſcheinungen", die zwiſchen den Erſcheinun-

gen und der Subſtanz eine chineſiſche Mauer aufrichtet, ſchimmert doch durch beim Worte „Andersheit". „Beharrlichkeit" erinnert ſehr an die Konſtanz Humes und das „Durchhalten" Heideggers erinnert an „Beharrlichkeit". Ich empfehle bei „Selbſt" an die Identität zwiſchen dem *Objekt*-„Ich" und dem *Subjekt*-„Ich" zu denken. „Ich bin es *ſelbſt* (αὐτός, ipse) und kein anderer und nichts anderes." Dieſe im Selbſtbewußtſein mitenthaltene Negation hat Heidegger (mit Schelling) gut herausgehoben in der Wendung: „Sie (die Beſtimmung) enthält zugleich die ontiſche Angabe, daß je ein Ich dieſes Seiende iſt und *nicht andere*" (114). Freilich nennt er die Angabe „roh". Iſt nicht aber ſeine vorausgehende Beſtimmung: „Ontologiſch verſtehen wir es (das Wer) als das (!) in einer geſchloſſenen Region und für dieſe je ſchon und ſtändig Vorhandene" (114) nicht noch roher? Gewiß kommt dem realen Ich eine innere Inſichgeſchloſſenheit und ein Fürſichſein eigener Art zu, aber „Region" und die Heideggerſche „Vorhandenheit", die doch recht äußerlich iſt, bezeichnen zu äußerlich. Ob ontologiſch, ob ontiſch, wir können das Ich gar nicht innerlich genug faſſen. Im Worte „Selbſt" liegt die Betonung der Exkluſion aller und alles anderen mit enthalten, neben dem, was das Wort „Eigen" ſagt; „ſelbſttätig", „ſelbſtändig" ſind ſprechende Zeugen für dieſe Bedeutungen.

Was Heidegger S. 116 unter „formaler Gegebenheit" des Ich verſteht, iſt mir nicht deutlich.

Bei der *logiſchen* Beſtimmung des Ich kann man von dem Ausſchluß der anderen Iche (Du) nicht abſehen. Aber intuitiv (empiriſch) erfaſſen wir je unſer Ich derart, daß wir unmittelbar, alſo auch ohne Rückſicht auf *alle* anderen oder irgend einen anderen (einen *du* oder einen *er)* und ohne Rückſicht auf eine „Welt" das Sein, die Exiſtenz und das jetzt uns zugehörige Sofein des Ich, ſein gegenwärtiges Erleben, Tun und das Produkt des Tuns, den Bewußtſeinsinhalt, alles dies zur Lebenseinheit verflochten, erkennen. Es iſt undenkbar, „daß der Wer des alltäglichen Daſeins gerade *nicht* je ich ſelbſt bin," daß das Ich ein „etwas" (!) anzeigt, das im jeweiligen phänomenalen Seinszuſammenhang gar vielleicht ſich als ſein „Gegenteil" enthüllt (116). Träfe das zu, ſo fiele das Ich überhaupt weg, und die Skepſis wäre da. Die geſamte Ich-Rede Heideggers muß, wenn er das Geſagte nicht feſthält, auf nicht-ichliche Phänomene führen.

Zum Ich ſteht nur ſeine „Umwelt" im Verhältnis, und zwar iſt dieſes Verhältnis einerſeits das des relativen Ausſchluſſes, anderſeits aber doch auch das einer Zugehörigkeit beſonderer Art: Das Ich iſt mit ſeiner Umwelt zu-

ſammen in ein größeres Ganze hineingeordnet. Es iſt nicht „in“ der Welt wie ein Stück Möbel „im“ Zimmer. Das reale Ich und ſonach auch das phänomenale iſt ein „Teil“ der Welt. Indes gilt das auch vom „Du“, es, dem neutralen Er, Sie. Die nähere Zuordnung des Ich zum Reich der „Geiſter“ darf nicht überſehen werden. Darum iſt es eine Art Sprung, wenn ſich Heidegger vom Ich aus gleich in das „In-der-Welt-ſein“ ſtürzt. Der ontologiſche *(ich* würde „ontiſche“ ſagen) Horizont des Ich iſt gewiß nicht in ſeiner ganzen Tiefe zu erſchauen und zu durchleuchten, aber die Ontologie des Ich kann und muß vom „Phänomen“ des Ich aus eine Strecke weit vordringen. „Ich und Umwelt“ ſtehen in anderem Verhältnis zueinander als „Subjekt“ und Welt (116). Auch Welt iſt ein mehrdeutiger Ausdruck.

Das genüge für jetzt!

DER SEINSBEGRIFF UND DIE IDEE EINER KRITISCHEN ERSTEN PHILOSOPHIE

Von Dr. Jakob Hommes,
München

Der Seinsbegriff iſt der Grundbegriff der Philoſophie. Wer an der Klärung dieſes Begriffes arbeitet, der faßt die philoſophiſchen Probleme an ihrer Wurzel, iſt „radikaler" Philoſoph. In Richtung auf dieſe erſten Anfänge aller Wiſſenſchaft und Philoſophie [1] — dieſer Ausdruck im wiſſenſchaftstheoretiſchen Sinne der gegenſtändlichen Weſenszuſammenhänge [2] verſtanden — ſollen hier einige grundlegende Klärungen vollzogen werden, die die Idee dieſer „radikalen" oder „Erſten Philoſophie", der philoſophiſchen Grundwiſſenſchaft, programmatiſch ſichtbar machen ſollen [3]. Dabei ſoll die in der Gegenwart, wie es ſcheint, noch nicht klar genug herausgearbeitete ideelle Einheit, Reinheit und Ganzheit dieſer Diſziplin betont werden.

I. DAS METHODISCHE PRINZIP DER ERSTEN PHILOSOPHIE

Wenn wir nach dem Seinsbegriff, nach der Bedeutung alſo der Wörter „Sein, ſeiend, iſt" fragen, ſo werden wir unmittelbar auf das Urteil, die Ausſage des Seins, verwieſen [4]. Schlichte Beobachtungen der ſprachlichen

---

[1] De ente et ess. c. 1: Ens autem et essentia sunt, quae primo intellectu concipiuntur. De natura gen. c. 1: Das ens iſt das, ad quod intellectum omnem incipere et resolvere necesse est; . . . ens namque est objectum intellectus primum. Daher wohl auch „Erſte Philoſophie". Vgl. S. c. g. I, 25 und 26: Das esse formale omnium ist illud, quod in ultimo resolutionis invenitur eorum quae sunt in nobis; und De nat. gen. c. 2: Ens est de intellectu omnium.

[2] De nat. gen. c. 18: Scientiae diversae oriuntur et dividuntur sicut et res subjectae. Eine Abtrennung der Wiſſenſchaften gegeneinander nur gemäß der ſyſtematiſchen Ordnung der gegenſtändlichen Sachverhalte verlangt ſchon Platon in aller Klarheit in Rep. 438 c—e: Eine einzelne Wiſſenſchaft iſt von jeder anderen Wiſſenſchaft abgetrennt. Wie? ἆρ' οὐ τῷ ποιά τις εἶναι; οἷα ἑτέρα οὐδεμία τῶν ἄλλων; ναί. οὐκοῦν ἐπειδὴ ποιοῦ τινος, καὶ αὐτὴ ποιά τις ἐγένετο; καὶ αἱ ἄλλαι οὕτω τέχναι τε καὶ ἐπιστῆμαι; ἔστιν οὕτω.

[3] Die Zitate aus Thomas von Aquin ſollen nicht belegen, ſondern Inhalt und Ziel der Arbeit illuſtrieren und erweitern. Die Zitation der entſprechenden ariſtoteliſchen Texte mußte hier unterbleiben. Den Anfang zur problemgeſchichtlichen Begründung der Erſten Philoſophie hat Verfaſſer in einer noch unveröffentlichen Arbeit „Das Verhältnis von Logik und Metaphyſik bei Parmenides, Philolaos und Plato" gemacht.

[4] Vgl. De nat. gen. c. 1 und 3, ſowie die Beſtimmung des Sinngehaltes „ens" in De ente c. 1: Ens = omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest. Lehrreich iſt De nat. gen. c. 1: Durch den Verſuch des Verſtandes, es zu erfaſſen (apprehendere), wird

Verwendung dieſer Wörter zeigen uns, daß wir im Sinngehalt des Wortes „iſt" das jedem Urteil Gemeinſame und Weſentliche vor uns haben [5]. Dabei darf zunächſt unberückſichtigt bleiben, daß dieſer Sinngehalt „Sein" ſtrukturiert iſt, daß ſich uns nämlich in jedem Urteil ein „P ſeiendes S" darſtellt. Erkennen und Sein, Urteil und Seiendes ſtehen in einem unlösbaren Urverhältnis zueinander [6]. Im Urteil wird das Sein eines Seienden oder Gegenſtandes erfaßt, und dieſes „Erfaſſen" des Seins iſt das das Urteil in ſeinem Weſen Konſtituierende [7]. Das Sein des Gegenſtandes iſt Inhalt und Ziel des Urteilsgedankens. Und das iſt das eigentlich Logiſche am Urteilsgedanken, daß er Gedanke des Seins des Gegenſtandes, daß er vom Sein erfüllt, auf das Sein als auf ſein Ziel hingeſpannt iſt. Urteil (denkende Erkenntnis) und Sein gehören ſo eng zuſammen, daß ſie ſich gegenſeitig in ihrem Sinn beſtimmen. Die endgültige Klärung dieſes Verhältniſſes von Urteil und Sein, wie ſie der Erſten Philoſophie als zentrale Aufgabe obliegt, wird auch endgültig zeigen, daß eine Klärung des Sinngehaltes „Sein" unmöglich iſt ohne die der Logik obliegende Klärung des Urteilsſinnes. Was ſo innig von Natur zuſammengewachſen iſt, wie Urteil und Sein, kann nur in dieſem ſeinem einheitlichen organiſchen Weſen ſachgemäß betrachtet werden. Logik (Lehre vom Urteilsſinn) und Ontologie (Lehre vom Sein) gehören aufs engſte zuſammen. Die die Philoſophen viel beſchäftigende Frage, welche der beiden Diſziplinen die erſte, von der anderen im Syſtem der Erkenntnis vorausgeſetzte ſei, ſcheint unſachlich geſtellt zu ſein; keine der beiden Diſziplinen geht der anderen voraus, eben gemäß dem einheitlichen Urverhältnis von Urteil und Seiendem.

ſogar das eigentlich Nichtſeiende zum ens scil. rationis, quod fingit intellectus ens aliquo modo. Vgl. Qu. I De ver. a. 1 ad 7: Ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente, secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu. Darum zitiert hier Thomas zuſtimmend Avicenna: quod non potest formari enuntiatio nisi de ente; quia oportet illud, de quo propositio formatur, esse apprehensum ab intellectu.

[5] De nat. gen. c. 3: Ex hoc namque, quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas in propositione, quae illud significat, quod ipsum verbum est. S. c. g. I, 59: Illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, scil. ut ita in re sit, ut intellectus dicit.

[6] Vgl. Parmenides (Diels) fragm. 8, 35—36: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν.

[7] Qu. II De verit. a. 3 ad 12: Quamvis cognitio non sit nisi entis, . . .; S. c. g. I, 62: Verum et ens se invicem consequuntur; est enim verum, cum dicitur esse quod est et non esse quod non est. Vgl. auch Anm. 6 und Qu. I De verit. a. 2 ad 1 in Anm. 33 (!); Plato, Rep. 413 a: ἦ οὐ τὸ τὰ ὄντα δοξάζειν ἀληθεύειν δοκεῖ σοι εἶναι; ὀρθῶς λέγεις.

Für jetzt ergibt ſich hieraus die Notwendigkeit, zum Zwecke der Beſtimmung des Sinngehaltes „Sein“ in die logiſche Klärung des Urteilsſinnes einzutreten. Welches iſt nun die Methode dieſer Klärung oder der Logik? Hier erheben ſich prinzipielle d. h. im Weſen des Fragegegenſtandes gründende Schwierigkeiten: Wir ſtellen die logiſche Frage nach der Methode der logiſchen Erkenntnis, müſſen alſo ſcheinbar Logiker ſein, ohne noch Methode und Weſen der Logik zu kennen. Die Löſung dieſer weit ausſtrahlenden Schwierigkeit eröffnet einen Blick auf die methodiſche Einzigartigkeit der Logik (und der Philoſophie überhaupt) gegenüber allem anderen Erkennen. Logiſche „Erkennntnis“ gewinen wir nicht ſo, wie wir jede andere Erkenntnis, durch Anſchauung nämlich und begriffliches Denken, gewinnen. Wir ſind vielmehr bereits vom erſten Anfang des Erkennens an nicht nur Erkennende, ſondern auch — gleichſam per accidens — Logiker; der Gegenſtand der Logik iſt gar nicht Gegenſtand der Erkenntnis im eigentlichen Sinne. Logiſches Wiſſen iſt einzigartiges, mit dem Maßſtabe des übrigen Wiſſens nicht meßbares Wiſſen. Was nämlich Erkennen, alſo Urteilen ſei, müſſen wir vor aller Wiſſenſchaft der Logik bereits wiſſen. Wir ſtreben ja nach Erkenntnis und haben — im Vollzug des evidenten d. h. als wahr erkannten Urteils — ein abſolut ſicheres Wiſſen von dem Erfülltſein dieſes Strebens. Was aber iſt dieſe logiſche Wertung, die ja gar nicht möglich wäre ohne ſicheres Wiſſen um den idealen Maßſtab eben dieſer Wertung, anders als angewandte Logik? Jeder Erkennende d. h. Urteilende hat, inſoweit er Erkenntnis vollzieht, den Sinn oder die Idee der Erkenntnis bewußt, iſt Logiker. Logik iſt gar nichts anderes als das Selbſtbewußtſein der Erkenntnis oder des Erkennenden als ſolchen, alſo nicht Erkenntnis im eigentlichen Sinne. Ihre Methode kann daher auch keine andere ſein als Hebung dieſes alle wirklich vollzogene Erkenntnis begleitenden Selbſtbewußtſeins; und dieſe Klarheit des Selbſtbewußtſeins wird gewonnen durch die Reflexion auf den Sinn unſeres Erkenntnisſtrebens, durch die Einſichtnahme in unſer perſönliches, in der Erkenntnistat gelebtes Leben und die dieſes ſchaffende Leben gedanklich leitende „Idee“ der Erkenntnis. Die Methode der Logik iſt eine teleologiſche, Erkenntnis als Idee faſſende Methode, im Weſen identiſch mit dem alles wiſſenſchaftliche Streben ideell leitenden und wertenden Wiſſen um den Sinn oder die Idee der Erkenntnis, mit dem Wiſſen alſo um das, was jedes Urteil ſein ſoll, was es zu ſein beanſprucht und in dem Fall wahren Urteilens wirklich iſt [8]. Der empiriſchen,

[8] Dieſe Auffaſſung der Logik erneuert den alten Gedanken, daß die Logik eine

Erkenntnis als erfahrbare Wirklichkeit faſſenden und dieſes Gegebene durch Anſchauung und Denken in allgemeinen Begriffen erfaſſenden Methode bleibt alles Logiſche weſensmäßig unbekannt. Dieſer methodiſche Charakter der logiſchen „Erkenntnis" iſt von der weittragendſten Bedeutung. Die Stellungnahme zu einer ſolchen „teleologiſchen" Methode einerſeits und zu der kritiſchen Begründung dieſer Methode an ihrem urſprünglichen gegenſtändlichen Ort, nämlich in der Erkenntnistat, anderſeits entſcheidet über die Möglichkeit nicht nur der Metaphyſik, ſondern auch aller den Geiſt und ſein von Werten und Ideen geleitetes Schaffen erforſchenden kulturtheoretiſchen oder -analytiſchen Erkenntnis. Die Naturwiſſenſchaft, die ja ihrer Natur gemäß die vom Empirismus für alles Erkennen geforderte Beſchränkung wahren muß, iſt weſensmäßig blind für dieſe ganze Welt des Geiſtes [9].

Dieſe zunächſt nur obenhin aufgewieſene Einzigartigkeit der logiſchen „Erkenntnis" ſchreibt auch unſerer Beſtimmung des Urteilsſinnes und damit des Sinngehaltes „Sein" den genauen Weg vor: In teleologiſcher Methode müſſen wir den Sinn und die Idee des Urteils dort zu erfaſſen ſuchen, wo wir dieſe Idee erfüllt wiſſen und ſomit als idealen Kanon bewußt haben, im Vollzug alſo des evidenten Urteils [10]. Hier gilt es, das in

ars sei, nicht im äußerlichen Sinne einer durch Übung und Belehrung erlernbaren Kunſtfertigkeit (Methodologie), ſondern im tieferen, letztlich auf den platoniſchen Technebegriff zurückgehenden Sinne einer „ars directiva ipsius actus rationis" (Th. v. A., In anal. post. I, lectio 1), dieſe Definition genommen in der ganzen Inhaltsfülle des Wortes „ars". Zur Illuſtration dieſes ars-Begriffes vgl. ibd., ſowie S. c. g. I, 1; S. c. g. I, 59 und 60: Verum est bonum intellectus (Aristot.); S. c. g. I, 61: Verum enim dicere est bonus actus intellectus. Die ars zielt auf die perfectio ihres Gegenſtandes. Qu. I de pot. a. 5 ad 11: Artifex non operatur sine forma vel idea sui operis. Idea nominat formam artis (Aristot.) Qu. II de verit. a. 3 c.: Das dirigere actum in finem iſt Sache eines Verſtandes; sed res non potest ordinari ad finem aliquem, nisi res ipsa cognoscatur simul cum fine, ad quem ordinanda est. Vgl. ibd. a. 4 c. Dieſe Auffaſſung der Logik ſcheint auch bei J. *Geyſer* und M. *Honecker* vorzuliegen, die, wie früher ſchon *Ueberweg* u. a das Denken weſensmäßig durch ſeinen Zweck, die Erkenntnis, beſtimmt ſein laſſen.

[9] Wie ſollte auch die Wirklichkeitseinſtellung, die nur Seiendes oder Wirkliches erkennt, Noch-nicht-Seiendes, Erſt-Werdendes erkennen können? Vgl. S. c. g. I, 26: Generatio per se loquendo est via ad esse, etc. In der Philosophia perennis war die im Text entwickelte Methode, mehr oder weniger als ſolche erkannt, ſeit dem Philoſophieren der Plato und Ariſtoteles, Auguſtinus und Thomas v. A. allzeit lebendig; auch in der romantiſchen Philoſophie, vor allem bei Hegel, bildete ſie Kern und Stern des Philoſophierens. In der modernen, bislang vom Poſitivismus überwucherten Philoſophie darf wohl die *Wertphiloſophie* und, vielleicht in wiſſenſchaftlicherer Form, die *Phänomenologie* das Verdienſt der Wiedergewinnung entſcheidender methodiſcher Einſichten in dieſer Richtung für ſich in Anſpruch nehmen.

[10] „Evidenz" im Sinne von *Geyſers* Klärung dieſes Begriffes.

uns vor aller Wiſſenſchaft der Logik bereits vorhandene, weil alles wiſſenſchaftliche Arbeiten und alles Leben ideell leitende Wiſſen um den Sinn der Erkenntnis und des Urteils durch methodiſche Selbſtbeſinnung zur Klarheit zu erheben. An dem ſachlichen Weſensbeſtande ſelbſt uns weiter taſtend, müſſen wir ſodann die Ausſtrahlung dieſes Urteilsſinnes in den organiſch damit verknüpften Sinngehalt „Sein" verfolgen. Was den erſten Schritt, die Klärung des Urteilsſinnes, angeht, ſo ſcheint — nach dem Geſagten — zunächſt nichts leichter als das; wir brauchen ja nur im lebendigen Urteilsvollzug gleichſam uns ſelbſt, den Urteilenden, zuzuſchauen. Die Tatſache jedoch der Uneinigkeit der vielen wirklich aufgeſtellten Urteilstheorien redet eine andere Sprache. Und doch, über alle „Theorie" hinaus muß ein vor aller Theorie liegender, ſchlicht aufweisbarer Sinn des Urteils für uns erreichbar ſein; nein, wir haben dieſen Sinn der Erkenntnis und des Urteils bereits in jeder logiſchen Wertung, ja in jedem Urteil mit aller Beſtimmtheit bewußt. Nichts anderes als der Urteilsſinn iſt ja jener ideale Wertungsmaßſtab, an dem wir in der logiſchen Wertung unſer wirkliches Urteilen meſſen, nach dem wir unſere Erkenntnistat geſtalten. Das eben iſt das wunderbare Weſen des Geiſtes, daß er alles, was er tut, weſensmäßig auch denken, im Selbſtbewußtſein „wiſſen" muß, daß alſo auch die Erkenntnistat des Geiſtes gedanklich durchleuchtet und geleitet ſein muß von der Idee der Erkenntnis, eben dem Urteilsſinn. Dieſes „tranſzendentale Wunder", wie man es nennen könnte, iſt identiſch mit der Möglichkeit der Logik und der Philoſophie überhaupt. Für unſere eigentliche Aufgabe, die Klärung des Sinngehaltes „Sein", ergibt ſich aus dem Geſagten, alſo aus der organiſchen Verwachſenheit von Urteil und Sein einerſeits und der Notwendigkeit der teleologiſchen Methode für die Logik anderſeits, die entſcheidende Folgerung, daß wir dieſen Sinngehalt nicht in einer auf anſchauliche und gedankliche Erkenntnis zielenden „empiriſchen" Zuwendung zu irgend einem Erkenntnisgegenſtande, wie etwa bei der Klärung der Sinngehalte „Grün, Quadrat, Holz, Denken" gewinnen können, — dieſe Zuwendung erfaßt in den den Seinsbeſtand des Gegenſtandes entfaltenden Urteilen durch ſich ſelbſt nur das ſeiende Ding, nicht aber das Sein dieſes Seienden — daß wir vielmehr dieſen Sinngehalt „Sein" ebenſo wie den Urteilsſinn vom erſten Anfang des Erkennens an bewußt haben [11],

[11] Qu. I de verit. a. l. c.: Illud autem, quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens. De nat. gen. c. 2: Ens quod in quolibet cognito naturaliter cognoscitur.

daß alſo auch die Methode der Seinslehre keine andere ſein kann als eine Art tranſzendentaler, den lebendigen Urteilsvollzug begleitender Selbſtbeſinnung auf das, was wir im Urteil über einen Gegenſtand meinen. In der Beurteilung eines Gegenſtandes meinen, intendieren, „ſagen" wir ja das Sein dieſes Gegenſtandes. Klärung alſo des Selbſtbewußtſeins der (urteilenden) Erkenntnis eines Gegenſtandes, das iſt auch die ontologiſche Methode. Die Entfaltung der Urrelation von Urteil und Sein als ſolcher in der, Logik und Ontologie in organiſcher Einheit in ſich befaſſenden Erſten Philoſophie [12] erſcheint damit als eine Art tranſzendentaler Vernunftwiſſenſchaft, die ſich durch analytiſchen Aufweis [13] das in jedem Urteil und Urteilsgegenſtand, wie im Ganzen der Wiſſenſchaft und ihrer Gegenſtände verwirklichte formal-allgemeine Weſen der Erkenntnis und des Erkenntnisgegenſtandes [14] als ſolcher zum „Gegenſtande" und damit ein für alle mittels Anſchauung und Denken gewonnene, auf Seiendes gerichtete Erkenntnis und ihren Gegenſtand als Bedingung der Möglichkeit verbindliches „tranſzendentales Apriori" ſichtbar macht [15].

[12] Auf den Zuſammenhang mit Huſſerls „mathesis universalis", in dem zweifellos ſcholaſtiſches Lehrgut lebendig wird, kann hier nicht eingegangen werden. Die organiſche Verknüpfung logiſcher und ontologiſcher Forſchung tritt für den Kundigen auch bei Th. v. A. häufig hervor; vgl. etwa De nat. gen. c. 5 und vor allem c. 9 (gegen Ende), c. 2 (vor der Mitte) und 3; ferner faſt alle Stellen, wo von der analogia entis, dieſem Kernſtück der thomiſtiſchen Ontologie, die Rede iſt. Vgl. auch Anm. 13. Entſcheidende Anregungen verdankt Verfaſſer ſeinem hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimrat *Geyſer*, insbeſondere ſeiner ariſtoteliſch orientierten „gegenſtändlichen Logik".

[13] Das resolvi aller conceptiones oder intellectus ad ens wird von Th. immer wieder in Parallele geſtellt zum resolvi oder zur reductio der Wiſſenſchaft ad prima principia. Vgl. etwa Qu. I de verit. a. 1 c.; De nat. gen. c. 2. Von dieſen principia per se nota aber gilt, quod alia non cognoscantur nisi eo cognito. S. c. g. I, 11. S. c. g. I, 26: Das esse formale omnium iſt illud, quod in ultimo resolutionis invenitur eorum quae sunt in nobis. Die Erfaſſung der compositio (Syntheſis!) der Erkenntnisgegenſtände (ibd.) iſt Ziel einer ſolchen „Analytik". Häufig erſcheint das unum ens als formaler Gegenſtand der Urteilsſyntheſis (compositio und damit formatio der intentiones logicae, der Gattungen und Arten oder der Bedeutungseinheiten, als ſpezifiſcher actus rationis: De nat. gen. c. 4, 5 und 8), etwa in De nat. gen. c. 2: Unum quod convertitur cum ente, . . . dicit privationem formalis divisionis, quae est opposita, cuius radix prima est affirmatio et negatio; ſowie De ente et ess. c. 4; Qu. II de verit. a. 7 ad 3; S. c. g. I, 59.

[14] Vgl. Anm. 4 und De nat. accid.: cum esse sit formalissimum omni rei, . . .; S. c. g. I, 23.

[15] Die notwendige Abgrenzung gegen Kants „Kritik der reinen Vernunft" kann hier leider nicht durchgeführt werden. Für die Klärung des verwendeten Wortes „Apriori" vgl. Anm. 41. Der Gedanke einer ſolchen Erſten Philoſophie im Gegenſatz zu beſtimmtem Wiſſen ſcheint bei Platon bereits klar gefaßt zu ſein; vgl. etwa Rep. 438 c fg.: ἐπιστήμη μὲν αὐτὴ μαθήματος αὐτοῦ ἐπιστήμη ἐστίν, . . . ἐπιστήμη δέ τις καὶ ποιά τις ποιοῦ τινος καὶ ιτνός.

II. DER SEINSBEGRIFF

Urteil iſt Erkenntnis eines gegenſtändlichen Sachverhaltes. Der Gegenſtand „iſt" das, was als Sachverhalt oder Beſtimmtheit von ihm ausgeſagt wird; im Inbegriff ſeiner Sachverhalte haben wir ſein „Sein" vor uns, der P-ſeiende Gegenſtand „hat" dieſes beſtimmte, im Urteil von ihm ausgeſagte Sein [16]. Dieſe Redeweiſe iſt keineswegs identiſch mit dem Exiſtenzialurteil, der Gegenſtand habe Daſein. Das Verhältnis von Sein und Daſein ſteht zunächſt außer Frage.

Was der Urteilende ausſagt, das beanſprucht er eben damit zu wiſſen. „S iſt P" ſagt er ja (zu ſich oder anderen), und damit ſagt er — dieſer Sinngehalt des Wortes „iſt" gehört zum ſchlicht aufweisbaren Sinnbeſtand des Urteilens — zugleich: „Ich denke das nicht nur, ſondern weiß es auch; wüßte ich es nämlich nicht, ſo dürfte ich nicht ſagen: »S iſt P«." Zu jedem Urteil gehört, ſtreng logiſch betrachtet, das Wiſſen um die gegenſtändliche Begründung des als Urteil ausgeſprochenen Gedankens; vorher darf dieſer Gedanke wie nicht als Erkenntnis, ſo auch nicht als Urteil, ſondern nur etwa als Urteilsverſuch und Anſatz zum Urteilen bezeichnet werden; es gibt, wie keine falſche Erkenntnis, ſo kein falſches Urteil, ſondern nur ein falſches „Urteilen", ebenſo kein negatives Urteil, ſondern nur ein negatives Urteilen. Das erkennt man leicht, wenn das Urteil nicht im Sinne der Angewandten Logik oder Methodologie, welche die wirklichen, als Urteile angeſprochenen Gedanken logiſch wertet, ſondern im Sinne der Reinen Logik betrachtet wird.

Jedes Urteil iſt als ſolches Gedanke eines gegenſtändlichen Seins. „Das Nichtſeiende kann man weder denken noch ſagen," das erkannte bereits Parmenides [17]. Es gibt eben kein Erkennen ohne ein Erkanntes, kein Urteil ohne ein Geurteiltes d. h. ohne ein gegenſtändliches Sein [18]. Die Frage, ob der Urteilsgedanke mit ſeinem Gegenſtande übereinſtimmt,

---

[16] S. c. g. I, 14: Habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Unde et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi, quid est, et postmodum differentias addimus quibus a rebus aliis distinguuntur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia; De nat. gen. c. 2: (additamentum) dicit ipsam rem habentem esse, quod est actus entis.

[17] Diels fragm. 4, 7—8: οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν [οὐ γὰρ ἀνυστόν] οὔτε φράσαις. Vgl. umgekehrt über das Seiende: fragm. 8, 8—9: οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. Vgl. auch Anm. 6.

[18] Qu. II de verit. a. 3 ad 12: Quamvis cognitio non sit nisi entis, non tamen oportet, quod illud quod cognoscitur, sit tunc ens in sui natura, quando cognoscitur. Wir erkennen ja auch Vergangenes.

gegenſtändlich zutrifft oder nicht, kann reinlogiſch nicht ſinnvoll geſtellt werden, eben weil Urteilsgedanke und gegenſtändliches Sein gar keine Zweiheit bilden. Erſt das tatſächliche Urteilen („Urteil"), in dem ein beſtimmtes gegenſtändliches Sein bewußt wird, kann dieſen beſtimmten Urteilsgedanken (Gedanken eines beſtimmten gegenſtändlichen Seins) auf einen anderen Gegenſtand beziehen und, in Verwechſlung der beiden Gegenſtände, glauben, dieſen anderen Gegenſtand damit zu erfaſſen; es kann alſo einen beſtimmten Erkenntnisinhalt auf einen Gegenſtand beziehen, mit dem dieſer Erkenntnisinhalt nicht „übereinſtimmt", auf einen Gegenſtand, den dieſer Erkenntnisinhalt nicht „abbildet". Dies iſt dann ein falſches „Urteil". In der Reinen Logik aber hat weder dieſe das wahre Urteil beſchreibende „Abbildtheorie", noch die eben entwickelte, das falſche „Urteil" beſchreibende Theorie des Irrtums Platz, eben deshalb, weil jedes Urteil weſensmäßig Gedanke eines gegenſtändlichen Seins, d. h. nichts anderes als ein beſtimmtes gegenſtändliches Sein, inſofern es gewußt wird, iſt [19]. Die Zweiheit von vorgeſtelltem und gegenſtändlichem Sachverhalt und damit die Irrtumsmöglichkeit findet ſich nur im faktiſchen Urteilsvollzug, dem „Urteil". Eben darum gibt es auch nur für die Angewandte Logik ein negatives „Urteil", dann nämlich, wenn der die Falſchheit konſtituierende Widerſpruch zwiſchen einem beſtimmten gegenſtändlichen Sein und einem anderen gegenſtändlichen Sein, z. B. zwiſchen dem Ausgedehntſein und dem Seeleſein, rechtzeitig erkannt wird. In der reinlogiſchen Betrachtung iſt jedes Urteil poſitiv, ein ein gegenſtändliches Sein erfaſſender Gedanke [20].

In dieſer reinlogiſchen Betrachtung des Urteils erkennen wir weiter, daß alles Erkennen und alles Urteilen letztlich Schauen iſt: Nur das als wahr

[19] Dieſe reinlogiſche Betrachtung dringt auch bei Th. v. A. öfters durch, naturgemäß dann, wenn er das Erkennen Gottes betrachtet. Vgl. etwa S. c. g. I, 61: Virtus intellectualis est quaedam perfectio intellectus in cognoscendo. Secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum . . . Vorher: Vis divini intellectus est in fine sublimitatis in cognoscendo; ergo omnia cognoscibilia comparantur ad ipsam sicut cognoscibilia proprie et per se, et non secundum accidens; in talibus autem virtus cognoscitiva non errat. Vgl. die ariſtoteliſch-thomiſtiſchen Beſtimmungen über die notwendig wahre simplicium intelligentia oder die cognitio proprii obiecti ſowohl für die Sinne als auch für den Verſtand; etwa S. c. g. I, 58; Qu. I, De verit. a. 8 c: Bonum uniuscuiusque rei consistit in perfecta operatione ipsius. Non est autem perfecta operatio intellectus, nisi secundum quod verum cognoscit.

[20] Dieſe reinlogiſche Betrachtung erſcheint bei Th. auch in dem intelligere secundum modum rei cognitae. Vgl. Qu. II de verit. a. 5 ad 6; ſowie ibid. a. 2 ad 11: Tunc nullus intelligens intelligit rem aliter quam sit, quia hoc esset intelligere rem esse aliter quam sit.

erkannte „Urteil“ iſt ja wirklich Urteil; Erkenntnis der Wahrheit eines Gedankens aber oder der Übereinſtimmung des im „Urteil“ gedachten Gedankeninhaltes mit dem Gegenſtande iſt gar nicht möglich ohne die unmittelbare Schau eben des gegenſtändlichen Sachverhaltes oder Seins, mit dem der vorgeſtellte Sachverhalt übereinſtimmen muß, wenn das „Urteil“ wahr ſein ſoll [21]. Dieſe das „Urteil“ zum evidenten „Urteil“ und damit erſt eigentlich zum Urteil machende [22] Schau des gegenſtändlichen Seins aber iſt das eigentliche Urteil, an dem das tatſächlich gefällte „Urteil“ in der logiſchen Wertung gemeſſen wird. Dieſes eigentliche und primäre Urteil kann man auch als objektives Urteil, im Gegenſatz zum ſubjektiven Urteilen oder „Urteil“ bezeichnen. Die übrigen logiſchen Beſtimmungen entſprechend umzubilden, im Sinne alſo der Reinen Logik als Beſtimmungen des objektiven Denkens oder der Denkgegenſtände zu faſſen [23], dürfte auch für den Realismus eine hier nicht weiter begründbare ſachliche Notwendigkeit darſtellen [24]. Für unſere Aufgabe, die Klärung des Sinngehaltes „Sein“, müſſen wir uns hier damit begnügen, dieſen Übergang von der Methodologie zur Reinen Logik des Urteils angedeutet zu haben; wir haben damit für dieſe Klärung eine Grundlage gewonnen.

In der Betrachtung des organiſchen Urverhältniſſes von Erkenntnis und Erkenntnisgegenſtand oder von Urteil und Seiendem, wie dieſes Verhältnis in ſeiner Ganzheit weſensmäßig jedem Urteilenden vorſchwebt, hat ſich uns jetzt dieſer Sinngehalt „Sein“ bereits in beſtimmterer Form dargeſtellt. Das „Weſen“ des Seins iſt durch das Weſen von Erkenntnis und Ur-

[21] In Qu. I de Verit. a. 1 zitiert Th. zuſtimmend „Hilarius, quod verum est manifestativum et declarativum esse; et Augustinus . . .: Veritas est qua ostenditur id quod est. Vgl. auch die Deutung des ariſtoteliſchen Begriffes ἀλήθεια bei M. Heidegger, Sein und Zeit, Halle 1927, S. 219 fg.

[22] Qu. II de veritat. a. 1 ad 4: Scientia quae in nobis invenitur, habet aliquid perfectionis et aliquid imperfectionis; ad perfectionem eius pertinet certitudo ipsius; quia quod scitur, certitudinaliter cognoscitur.

[23] Was dieſe „objektive Wiſſenſchaft“ uſw. iſt, das weiß jeder Wiſſenſchaftler, der beſtrebt iſt, in ſeinem tatſächlichen Erwerb und Beſitz des Wiſſens immer mehr das ewig unerreichbare Ideal zu verwirklichen, aus ureigenſter Erfahrung. Da nach dieſer Auffaſſung der gegenſtändliche Ort der objektiven Wiſſenſchaft im empiriſch vorfindbaren Sein der Dinge liegt, dürfte das wirkliche Herankommen an dieſe objektive Wiſſenſchaft keinerlei myſtiſchen Charakter tragen.

[24] Vgl. Anm. 19. Über die Relativität der Notwendigkeit der ratiocinatio und der compositio et divisio (Urteilen) iſt ſich auch Thomas klar geworden; vgl. etwa S. c. g. I, 57, 58 und 59: Eine uno intuitu oder simplici intelligentia alles erfaſſende Erkenntnis brauchte nicht die Krücke der compositio et divisio, geſchweige des discursus rationis; ſie wäre nur eine simplex rei acceptio, würde ſich aber gleichfalls der veritas enuntiabilium

teil zu beſtimmen. Der die Sinnfülle des Wortes „Sein" Verſtehende iſt weſensmäßig auf den Erkenntnis- und Urteilsſinn gerichtet; ja, der Sinngehalt „Sein" iſt das, was wir in jedem Urteil als ſolchem meinen, der rein formale Urteilsſinn nämlich, den wir in jeder Beurteilung eines beſtimmten Gegenſtandes weſensmäßig mitdenken [25], und der unſer Denken des Gegenſtandes überhaupt erſt zum Urteil macht [26]. Dieſes vom Urteilenden als ſolchem weſensmäßig gemeinte Sein des urteilend erkannten Seienden wird nur dem Selbſtbewußtſein des Urteilenden bewußt, findet ſich gewiſſermaßen in der tranſzendentalen, nicht der Erkenntnis, ſondern nur dem Selbſtbewußtſein des Erkennenden als ſolchen zugänglichen „Sphäre". Erkenntnis aber iſt letzlich Anſchauung. Das Selbſtbewußtſein des Erkennenden als ſolchen weiß alſo nicht nur um die gegenſtändliche Begründetheit und Gebundenheit des Gedankens, um die Erfülltheit alſo des der Erkenntnistat vorgeſchriebenen Sollens und der Erkenntnisintention, um den logiſchen Wert [27] alſo oder die Wahrheit der der Erkenntnistat entſprungenen Gedanken; dieſe logiſche Wertung weiß vielmehr auch um den Anſchauungscharakter der Erkenntnis, um die Gegebenheit des der Erkenntnis Gegebenen, kurz: um das Sein des im Urteil erkannten Seienden. Der mittels des Selbſtbewußtſeins aller urteilenden Erkenntnis gehegte „Gedanke" aller Gedanken, eben dieſer Gedanke „iſt", iſt „inhaltlich erfüllt" [28] von der gegenſtändlich inhaltlichen Erfülltheit oder der realitas objectiva oder dem letzlich anſchaulichen Charakter aller Gedanken.

erfreuen. Die reinlogiſche Betrachtung kennt das Erkennen nur der Idee und dem Ideal nach, nur das vollkommene Erkennen alſo, d. h. die cognoscibilia proprie et per se (Anm. 19). In dem opusc. De differ. div. verbi et hum. kommt das ebenfalls zum Ausdruck: Das durch das ſprachliche Wort Bezeichnete iſt der ſeeliſche Begriff oder das innere Wort, quod intelligens intelligendo format, und zwar durch die Bildung ſowohl der Definition als auch des Urteils, und in quo intellectus intelligit, quia in isto sic expresso et formato videt naturam rei intellectae. Die Verwirklichung dieſes inneren Wortes ratiocinando etc. iſt eigentlich nebenſächlich; ſeine eigentliche Natur tritt erſt hervor, wenn die Bildung vollendet (perfecta = totaliter facta) iſt; erſt die vollendete Vorſtellung der ratio rei im Bewußtſein (perfecta conceptio) iſt die perfecta contemplatio veritatis = verbum. Vgl. auch S. c. g. I, 59: Ad id in intellectu veritas pertinet, quod intellectus dicit, non ad operationem, qua id dicit.

[25] Vgl. Anm. 11 und 13.

[26] Vgl. S. c. g. I, 22: Unumquodque est per suum esse; ibid. c. 26: Illud esse quo formaliter unaquaeque res est; u. Anm. 31.

[27] Schon Platon bezeichnet (Rep. 413 a) das ἀληθεύειν als ein ἀγαθόν; nach ihm Ariſtoteles und Thomas (vgl. etwa S. c. g. I, 59 und 60).

[28] Im eigentlichen Sinne gelten alle ſolche Redewendungen nicht von dieſen tranſzendentalen, den rein formalen Gehalt aller Gedanken herausſtellenden erſtphiloſophiſchen Aufweiſungen.

Das Seiende iſt das Erkenntnisgegenſtändliche oder der gemäß einem ſeiner Sachverhalte oder einem beſtimmten, von ihm „getragenen" gegenſtändlichen Sein erfaßte Erkenntnisgegenſtand; Sein iſt Erkenntnisgegenſtändlichkeit oder Urteilsinhaltlichkeit [29] oder die die Wahrheit konſtituierende Gegenſtändlichkeit des Erkenntnisgegenſtandes (ὂν ὡς ἀληθές) [30].

Bei dieſen Beſtimmungen iſt aber der methodiſche Charakter aller logiſch-ontologiſchen Beſtimmungen zu beachten: „Urteil und Erkenntnis" dürfen in der Erſten Philoſophie nicht im Sinne von Wirklichkeiten, ſondern nur als ideelle Sinngehalte verſtanden werden. Die Notwendigkeit, in der Logik die teleologiſche Methode anzuwenden, umfaßt die ganze Erſte Philoſophie. Der Sinngehalt „Sein" hat einen Weſensbezug auf das (wahre) Urteil [31]; „Wahrheit" aber wird nur in teleologiſcher Einſtellung ſichtbar; darum kann auch der Gedanke „Sein" nur in teleologiſcher Methode geklärt werden. Nur auf „das Urteil, der Idee oder Möglichkeit nach" genommen, muß der den Sinngehalt „Sein" Meinende hinſchauen [32], genau ſo, wie das alles Urteilen weſensmäßig begleitende Selbſtbewußtſein des Erkennenden als ſolchen, nicht aber ſo, wie ſich etwa der Pſychologe als Wirklichkeitswiſſenſchaftler Urteil und Erkenntnis zum Gegenſtande macht. Wer nämlich die in unſerer Beſtimmung des Seins verwendeten Wörter „Erkenntnis und Urteil" in dem Sinne nimmt, wie ſie der empiriſchen oder wirklichkeitswiſſenſchaftlichen, durch Anſchauung und Denken den Gegenſtand erfaſſenden Einſtellung gegenſtändlich ſind, der ſcheint — außer anderen Unſtimmigkeiten — „Daſein" für „Sein" zu ſetzen, eine, weil erſtphiloſophiſche, folgenſchwere Identifizierung. Was nämlich Daſein, dieſer Sinngehalt des Wortes „Exiſtenz", ſei und welches Verhältnis zwiſchen Daſein und Sein ſich daraus ergebe, das ſcheint zwar an dieſer Stelle noch nicht unmittelbar beſtimmt werden zu können. Die Ausſage der Exiſtenz von einem wirklichen Ding überſchreitet nämlich grundſätzlich die bis jetzt aufgewieſene methodiſche

[29] De nat. gen. c. 3: Quia illud, quod in se est non ens, intellectus accipit ut ens, . . . ideo talia dicuntur esse, quando formatur propositio de eis per ipsam copulam est.

[30] Aristoteles, Met. 1027 b 18; I. Anal. 52 a 32 fg.

[31] S. c. g. I, 62: Verum et ens se invicem consequuntur; est enim verum, cum dicitur esse quod est et non esse quod non est. De nat. gen. c. 3: Veritas autem propositionis significatur per hoc verbum est, quae comparatur ad existentiam rei sicut effectus ad suam causam; ex hoc namque quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas in propositione, quae illud significat, quod ipsum verbum est. Vgl. Anm. 29.

[32] Qu. I de verit. a 2 ad 4: In definitione rei verae potest poni visio in actu intellectus divini, non autem visio intellectus humani nisi in potentia.

Einſtellung der Erſten Philoſophie. Sie zerlegt gewiſſermaßen das Ding oder Seiende gedanklich in zwei abſtrakte Momente, das reine Soſein (die Möglichkeit) und das bloße Daſein, die Wirklichkeit, in Dingmomente alſo, die ſich dem auf das Sein eingeſtellten erſtphiloſophiſchen Blick nicht unmittelbar darſtellen. Der urſprüngliche Ort des abſtrakten Bewußtſeins dieſer Dingmomente iſt vielmehr die in der Verwirklichung begriffene Erkenntnistat, jene Aktivität des Ich, durch die das der Idee nach mögliche Urteil zur Wirklichkeit oder zur Exiſtenz gebracht wird. In dem Selbſtbewußtſein dieſer Verwirklichung der Erkenntnis erleben wir primär und urſprünglich den Sinn von Daſein und bloß möglichem Soſein, ſowie das Verhältnis dieſer abſtrakten Dingmomente zueinander. Von den unſerer Erkenntnistat entſprungenen wirklichen Erkenntnisakten übertragen wir dann ganz ſpontan dieſe Unterſcheidung von Soſein und Daſein auch auf das unſere Erkenntnis inhaltlich erfüllende Seiende, von der vorher bloß ideell möglichen, ſpäter wirklichen Erkenntnis alſo auf den Erkenntnisgegenſtand. Indes bewegen wir uns mit dieſer Erörterung bereits auf dem Boden der Metaphyſik, deren Anfang und methodiſcher Charakter damit angedeutet ſein ſoll.

Eines aber lehrt uns bereits die auf die ideell mögliche Erkenntnis und ihren Gegenſtand gerichtete erſtphiloſophiſche Betrachtung, daß nämlich das „Sein" des Erkenntnisgegenſtandes nicht beſtimmt werden darf mit Rückſicht auf die wirkliche Erkenntnis, etwa ſo: „esse est (realiter) percipi." Eine ſolche Beſtimmung verkennt prinzipiell den methodiſchen Charakter der Erſten Philoſophie und jener ſie konſtituierenden, den lebendigen Urteilsvollzug begleitenden teleologiſch-tranſzendentalen Blickwendung auf die Idee der Erkenntnis und des Erkenntnisgegenſtandes. Sein iſt zwar die Erkenntnisgegenſtändlichkeit oder das Gedacht- und Erkanntſein des Erkenntnisgegenſtandes, aber nur das der Idee nach mögliche Gedacht- und Erkanntſein, nur die Intelligibilität (Denk- und Erkennbarkeit) des Erkenntnisgegenſtandes. Sein = das der Idee nach mögliche Urteil inhaltlich Erfüllen [33].

[33] De ente c. 1: Ens = res, in quantum intelligibilis; denn jedes Ding iſt intelligibilis per definitionem et essentiam; essentia dicitur, secundum quod per eam et in ea ens habet esse. Qu. I de verit. a 2 ad 1: Si autem accipiatur verum prout dicitur de intellectu, sic convertitur cum ente quod est extra animam, non per praedicationem, sed per convenientiam; eo quod cuilibet vero intellecto oportet quod respondeat ens aliquod et e converso. Ibid. a. 8 c.: Veritas de lapide dicta claudit in sui ratione entitatem lapidis et superaddit habitudinem ad intellectum, quae causatur etiam ex parte ipsius rei, cum habeat aliquid, secundum quod referri possit. Dieſe Möglichkeit beſteht z. B. nicht bei der

Dieſe Beſtimmung vom Sein, die vom Idealismus ſo weit entfernt iſt, daß ſie dieſen vielmehr zu widerlegen glaubt, muß indes hinſichtlich des Verhältniſſes von Sein und Daſein ergänzt werden durch die bereits von Ariſtoteles und Thomas von Aquin gewonnene Erkenntnis, daß jedes Seiende auch wirklich exiſtiert [34]: Wenn jedes Urteil Erfaſſen eines gegenſtändlichen Seins oder eines Seienden, alles Urteilen aber letztlich Schauen eines der Erkenntnis Gegenüberſtehenden iſt, ſo kann füglich der erkennende Blick auf nichts treffen, was nicht der Erkenntnis wirklich gegenüberſteht, also Dasein hat. Jedes Seiende, von dem wir im wirklichen Erkenntnisvollzug Kenntnis bekommen können, hat alſo auch Daſein; es gibt nur Exiſtierendes oder reales Seiendes. Das wirkliche Geſchautwerden iſt ja evident nur möglich auf Grund der Exiſtenz oder Realität des Seienden. Die Erkenntnis, daß alles der wirklichen Erkenntnis Gegenſtändliche auch exiſtiert, ſtützt ſich einerſeits auf die erſtphiloſophiſche Beſtimmung, der Erkenntnisgegenſtand oder das Seiende ſei das der ideell möglichen Erkenntnis Gegenüberſtehende, anderſeits auf die Konſtatierung der Verwirklichung der ideell möglichen Erkenntnis. Die Erkenntnis der Exiſtenz des Erkenntnisgegenſtandes ſetzt alſo die Erkenntnis der Verwirklichung der Erkenntnis voraus. Abſchließend darf bemerkt werden, daß der Sprachgebrauch wie für „dieſes Reale“ „dieſe Realität“, ſo auch für „dieſes Exiſtierende“ — und das iſt nach dem Geſagten jedes Seiende — „dieſe Exiſtenz“ (beſonders im Plural „Exiſtenzen“) zu ſagen geſtattet, aber nicht irreführen darf [35]. Trotzdem es alſo nur exiſtierendes Seiendes gibt, iſt Sein mit Exiſtenz nicht identiſch. Es ſind, wie aufgewieſen, methodiſch differenzierte Einſtellungen, die Sein und Daſein zu Geſicht bekommen.

Blindheit, und zwar deshalb, weil dieſe der essentia oder des esse ermangelt. Qu. II. de verit. a. 3 ad 8: Illud quod est principium essendi, est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est. Vgl. Plato Rep. 508 d—509 c: Die Idee des Guten gibt den intelligiblen Gegenſtänden Erkennbarkeit, Wahrheit und Sein.

[34] S. c. g. I, 62: Veritas enim nostri intellectus mensuratur a re quae est extra animam. Vgl. auch Qu. I de veritat. a. 2 ad 1 in Anm. 33. De natura gen. c. 1: Cum nihil sciri possit, nisi secundum quod est ens actu, ut dicitur 9. Metaph. De ente et ess. c. 1: Nur die res realis, das in die zehn Kategorien zerfallende Seiende, quod ponit aliquid in re, iſt ens im eigentlichen Sinne, mit essentia ausgeſtattet. S. c. g. I, 26: Das esse commune seu formale quo formaliter unaquaeque res est, dividitur per esse substantiae et esse accidentis; es findet ſich nicht praeter res existentes. Qu. II de verit. a. 8 c.: Scientia nostra de rebus naturalibus esse non potest nisi res ipsae praeexistant.

[35] Für die Interpretation der thomiſtiſchen Ontologie muß weiter beachtet werden, daß, wie für „Seiendes“ „Exiſtierendes“, ſo für „Sein“ (esse) des Seienden auch „existentia“ geſetzt werden kann.

Ganz innerhalb des Ganzen der Erſten Philoſophie bleibt die auf Grund des Geſagten mögliche Beſtimmung des Sinngehaltes „Weſenheit“ und des Verhältniſſes von Weſenheit und Sein. Die häufig anzutreffende Ineinsſetzung von Soſein und Weſenheit ſcheint, auch über die terminologiſche Frage hinaus, ob man nur das allgemeine und grundlegende Soſein oder aber alles Soſein als Weſenheit bezeichnen ſoll, ſachlich nicht zutreffend zu ſein. Was iſt jener unmittelbare Gegenſtand des Begriffs vom Ding, die dingliche Weſenheit oder „zweite Subſtanz“? In der reinlogiſchen Betrachtung ſteht der Begriff erſt nach dem Urteil, die methodologiſche Betrachtung von Begriff und Urteil, welche den Begriff als vom Urteil vorausgeſetzte logiſche Denkform auffaßt, ſcheint über ſich ſelbſt hinauszuweiſen. Wenn nämlich ein „Urteil“ einen P-Begriff auf einen Gegenſtand bezieht zum Zwecke der Erkenntnis dieſes Gegenſtandes, ſo muß doch dieſes Urteil, um überhaupt die Ausſage des P-Begriffes möglich zu machen, den Gegenſtand unter einem beſtimmten, im S-Begriff feſtgelegten Geſichtspunkt denken. Der Sinn alſo dieſes Urteils („Urteil“ I) verlangt, daß bereits der S-Begriff eine Beſtimmung oder Erfaſſung des Urteilsgegenſtandes, mithin bereits eine Erkenntnis des Gegenſtandes oder ein Urteil darſtellt. Wenn man dem entgegenhält, dieſes Urteil ſei erſt in jener, der Beziehung des P-Begriffes auf den im S-Begriff gedachten Gegenſtand vorausgehenden, Beziehung des S-Begriffs auf den Gegenſtand („Urteil“ II) zu ſuchen, ſo ſcheint dieſe Beſchränkung nicht durchführbar zu ſein: Auch dieſes „Urteil“ II ſetzt ja, um möglich zu ſein, einen (vorher) durch einen S-Begriff feſtgelegten, erkannten Gegenſtand voraus, alſo ein „Urteil“ III, dieſes ſeinerſeits wieder ein „Urteil“ IV uſw. Wo endet die Reihe? Oder weiſt nicht dieſe Reihe von „Urteilen“, die einen P-Begriff von einem im S-Begriff feſtgelegten Gegenſtande ausſagen, eben durch ſich ſelbſt auf die Reihe der objektiven, eigentlichen und primären Urteile hin, in denen ein Anſchaulichgegebenes dem Denken gegenſtändlich gemacht, „begriffen“ oder zum Begriffsgegenſtand erhoben wird? Es iſt nicht abzuſehen, wie man im Durchdenken des Sinnes des „Urteils“ an der reinlogiſchen Auffaſſung des Urteils als der Vorausſetzung des Begriffs vorbeikommen kann. Das einen (vorher fertigen) Begriff auf einen Gegenſtand beziehende Denken kann vielmehr nur als ſekundäres „Urteil“ zugelaſſen werden, in ſeinem Sinn erſt ermöglicht durch das primäre Urteil, jenes ebenfalls im tatſächlichen Urteilen aufweisbare Denken des Gegenſtandes mittels des S-Begriffes; ſchon dieſes Denken iſt ja ein Erfaſſen gegenſtändlicher Sachver-

halte, alſo Urteilen. Jedes Begriffsmerkmal eines Begriffes ſtellt eines dieſer primären Urteile dar. In der reinlogiſchen Betrachtung iſt jede Anſchauung eines gegenſtändlichen Sachverhaltes ein Urteil, und alles Urteilen letzlich Schauen gegenſtändlicher Sachverhalte, „Hinnahme" nämlich eines Anſchaulichgegebenen in der Form des Erkennens (visio, simplex apprehensio) [36]. Der Begriff aber iſt bereits ein Komplex ſolcher Merkmale oder Sachverhalte des Gegenſtandes, ein beſtimmter Komplex gegenſtändlichen Seins. Der ſyſtematiſche Aufbau dieſer Begriffe aus Gattungen, Arten uſw. ſtellt unmittelbar — darin hat es die Erkenntnistheorie, welche auf die die Zweiheit von vorgeſtelltem und gegenſtändlichem Sachverhalt nicht anerkennende Reine Logik aufbaut, leichter als auf der Grundlage der methodologiſch gefaßten Logik — das Syſtem des Seins dar, wie es bisher unſerer Erkenntnis gegenübergeſtanden hat [37]. Daß aber das Sein ſyſtematiſch aufgebaut iſt, daß alſo beſtimmtes Sein ein beſtimmtes anderes Seiendes als Grundlage und Träger vorausſetzt, z. B. das Menſchſein ein Sinnenweſen, das iſt nicht nur erkenntnistheoretiſch-metaphyſiſch, ſondern auch logiſch bedeutſam, als reinlogiſche Grundlage nämlich der methodologiſchen Syllogiſtik ſowohl, als auch bereits des einzelnen „Urteils", das in ſeiner Struktur (S iſt P) dieſes Syſtem der Sachverhalte oder des Seins darſtellt und entfaltet [38]. In dieſem damit aufgewieſenen, den Begriffen gegenſtänd-

[36] Auch Th. v. A. liegt dieſe Auffaſſung nicht fern: S. c. g. I, 12: Ratio significata per nomen est definitio. Die Definition aber geht unmittelbar auf die „essentia, quiditas seu natura" (S. c. g. I, 21) oder substantia rei. Ibid. c. 14: Unde et in rebus, quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est, et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguantur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia. Qu. I de verit. a. 1: Der Name ens kommt dem Dinge auf Grund ſeines esse formale zu (S. c. g. I, 26), und dieſes ens iſt das letzte in „investigando quid est unumquodque". S. c. g. I, 59: Intellectus tamen incomplexus intelligendo quod quid est, apprehendit quiditatem rei in quadam comparatione ad rem; quia apprehendit eam ut huius rei quiditatem. Von dieſem „intellectus apprehendens quod quid est" gilt, daß er immer und notwendig wahr iſt. (Arist.) Qu. II de verit. a. 7 ad 5: Qui cognoscit definitionem, cognoscit enuntiabilia in potentia, quae per definitionem demonſtrantur.

[37] Vgl. Anm. 36 und Qu. I, de verit. a. 5 ad 2: Res enim ipsa ex specie quam habet, divino intellectui adaequatur, sicut artificialis arti; et ex virtute euisdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adaequare. Beides kann das non ens nicht.

[38] Die formatio generis et speciei iſt das Spezifiſche des actus intellectus (Anm. 13); darum auch der Zuſammenhang der im Urteil vollzogenen compositio mit der Einheit des ens, der privatio formalis divisionis (ibd.). Tiefſinnig ſagt darum Thomas in Qu. II de verit. a. 7 ad 3: Loco compositionis, quae est in intellectu nostro, est unitas in intellectu divino; compositio autem est quaedam imitatio unitatis, unde et unio dicitur. Vgl. auch Anm. 41.

lich gegenüberſtehenden ſyſtematiſchen Seinskomplexen ſcheint das vor uns zu ſtehen, was die Alten mit „essentia“ gemeint haben [39]. Dann ergibt ſich aber für dieſe „Weſenheit“ die entſcheidende Folgerung, daß es, wie nur reales Seiendes, ſo auch nur reale Weſenheiten gibt [40], wenn auch, wie nicht im Sinngehalt „Sein“, ſo auch nicht im Sinngehalt „Weſenheit“ dieſe Realität des realen Seienden ausdrücklich und in abstracto gemeint iſt. Nicht identiſch aber ſcheint uns dieſe Weſenheit mit dem bloßen Soſein, wie es dem Daſein gegenübergeſtellt wird, zu ſein. Im Gedanken dieſes Soſeins nämlich ſieht man bewußt ab vom Daſein, das in der durch die Wirkurſache getätigten Verwirklichung des vorher „bloß möglichen“ Soſeins des Dinges zu dieſem Soſein „hinzutritt“. Offenbar iſt dieſes Verhältnis von Soſein und Daſein ein ganz anderes als das Verhältnis von Weſenheit und Daſein. Von der von uns angebahnten Klärung des Sinngehaltes „Sein“ und des Verhältniſſes dieſes Seins zu Weſenheit und Daſein aus dürfte für die berühmte Frage nach der Art der „distinctio inter essentiam et existentiam seu esse“ eine Klärung wenigſtens der Frageſtellung möglich ſein [41].

---

[39] De ente c. 2: Die collocatio in genere et specie iſt per essentiam = per id, quod aliquid actu est. Der actus entis aber iſt das esse (Qu. I de verit. a. 1; De nat. gen. c. 2 in Anm. 16); darum heißt es De ente c. 1, das ens habe ſein esse durch die essentia; und ibd. c. 2, durch die essentia werde das Ding ens genannt. So hat das ens rationis keine essentia und darum auch kein esse (ibd., ſowie Qu. VII de pot. a. 2 ad 1; De nat. gen. c. 13). De nat. gen. c. 1: essentia est principium quo ens est; ibd. c. 3: Die essentiae ſind principia existendi; wo ſie fehlen, iſt kein esse rei.

[40] Das folgt bereits aus der „Umfangsgleichheit“ von ens und res realiter existens, denn „quaelibet natura essentialiter est ens“ (Qu. I de verit. a. 1). Vgl. noch De nat. gen. c. 15: Quot fuerunt habentes essentiam, tot erunt essentiae secundum esse. Qu. I de verit. a. 5. ad 16: Cum omnia alia genera in quantum huiusmodi aliquid ponant in rerum natura, . . .; das habere essentiam erſcheint in der Abgrenzung von ens und non ens als gleichwertig mit esse res realis; vgl. etwa de ente c. 1 und 2.

[41] Für Thomas ſcheint die Nichtidentität von esse und essentia eine in jedem Urteil aufweisbare Bedingung der Möglichkeit des comprehendi per intellectum zu ſein. Vgl. etwa De nat. gen. c. 5: Omne quod habet esse aliud a sua quiditate, est in genere, quia omne tale habet naturam determinatam per se, unde comprehendi potest per actum rationis, cuius est intentiones formare generum et specierum; . . . quia eius esse non est aliud ab essentia, ideo in Deo hoc facere non potest intellectus. Dieſe Signatur der Geſchöpfe, durch die ſie grundlegend abgehoben werden gegen das ungeſchaffene subſiſtierende Sein, kommt nicht nur im Urteil, ſondern in der ganzen Bedeutungs- und Benennungsfunktion unſerer Sprache zum Ausdruck (Durchbruch der reinlogiſchen Betrachtung!): Qu. VII de pot. a. 2 ad 7: Modus significandi in dictionibus, quae a nobis rebus imponuntur, sequitur modum intelligendi. Die ſprachlichen Ausdrücke ſind ja nur Zeichen für die gedanklichen Begriffe. Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse, quomodo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est

Der Verfaſſer iſt ſich wohl bewußt, eine Summe weittragendſter Behauptungen aufgeſtellt zu haben, ohne ſie an dieſer Stelle hinreichend begründen zu können. In ſeiner in Vorbereitung befindlichen „Erſten Philoſpohie“ aber iſt er beſtrebt, dieſe ausreichende Begründung zu geben. Allerdings kann in der Erſten Philoſophie nichts definiert und bewieſen, ſondern eben nur durch ſchlichten Aufweis begründet und herausgeſtellt („demonſtriert“) werden. Durch die Beifügung der thomiſtiſchen Texte, die zunächſt die tieferen Ziele der Unterſuchungen illuſtrieren ſollen, mag zugleich hingewieſen ſein auf das Bewußtſein des Verfaſſers, mit ſeinen Aufweiſungen nur altes, zum Teil allerdings verſchüttetes Lehrgut der Philosophia perennis aufzudecken.

---

subsistens, sed inhaerens. Dadurch gewinnt die significatio des esse den „modus concretionis“. (Gott iſt das esse absolutum.) Hier liegt die tiefſte Wurzel des thomiſtiſchen Gottesbegriffes.

D. Naturphiloſophiſche Probleme

DE LA NOTION DE PHILOSOPHIE DE LA NATURE

Par Jacques Maritain,
Paris

1. Le terme de cosmologie est relativement moderne. C'est depuis Wolff, auquel Kant l'emprunta, qual est devenu classique en philosophie. Pour l'un et l'autre, la cosmologie faisait partie de la métaphysique spéciale: ce qui, au point de vue péripatéticien, est une hérésie. Mieux vaut donc dire « philosophie de la nature ». Ce mot, lui-même, cependant, a subi maintes mésaventures philosophiques, et il risque de nous aiguiller vers la conception idéaliste et arbitraire que a régné au temps de Schelling.

Pour Aristote et saint Thomas, la philosophie de la nature signifie un savoir philosophique ayant pour objet la nature elle-même qui tombe sous nos sens.

Après les spéculations des philosophes ioniens qui cherchaient uniquement à assigner le principe matériel des choses, Héraclite se demande: un savoir du monde sensible est-il possible? Il répond négativement. Pour Platon, semblablement, il n'y a pas non plus de philosophie de la nature. Pour acquérir la science il faut, en se tournant vers les idées, se détourner du monde sensible qui, cependant, n'existe que par les idées. Platon découvre la métaphysique, mais pour lui il n'y a pas de science proprement dite de la nature. C'est avec Aristote que la philosophie de la nature est enfin fondée. Un savoir est possible du monde sensible, non pas en tant même que sensible, mais en tant qu'il implique dans sa structure des invariants intelligibles dépendant des formes spécificatrices. Dès lors, la métaphysique embrassera tout le domaine de l'intelligibilité non immergée de soi dans le sensible, tandis que la physique (ou philosophie de la nature) embrassera tout le domaine de l'intelligibilité immergée de soi dans le sensible.

Pour déterminer avec plus de précision l'objet formel de la philosophie de la nature, il faut recourir à la distinction classique des degrés d'abstraction ou d'intelligibilité (de scibilité), qui vont avec les degrés d'immatérialité ou d'immatérialisation de l'objet; la physique est au premier degré d'abstraction, son objet propre ne peut ni exister sans la matière ni être conçu sans elle. On dira alors que son objet formel est l'être sensible (*ens sensibile*) ou, d'une manière plus philosophique, l'être mobile *(ens mobile)*. Ignorer le changement, disait Aristote, c'est ignorer la nature elle-

même (Phys., III, 1, 200 b 15). Dans la conception des anciens, toutes les sciences du monde matériel faisaient partie de ce savoir, étaient des subdivisions de cette seule et unique philosophie de la nature. On peut trouver là une marque de l'optimisme philosophique des anciens. Ce qu'ils avaient en vue, c'était avant tout la physique *philosophique*, et c'est en elle qu'ils avaient tendance à absorber toutes les sciences de la nature. Le détail des phénomènes physiques échappait par là même à leurs prises scientifiques. De là cette tendance si remarquable, chez eux et chez les grands scolastiques, à faire une large place à l'opinion et au simple probable, dès qu'il s'agit de pénétrer dans ce détail. Dans leur science expérimentale, nous trouvons moins des lois proprement dites que des maximes générales, des vues d'ensemble qui pouvaient être vraies comme notations de faits ou descriptions globales, mais qui se trouvaient foncièrement incapables de suppléer un rapport causal déterminé. Pour nous, modernes, une question particulièrement délicate reste ouverte ici, celle du rapport entre la philosophie de la nature et les sciences expérimentales, considérées au point de vue épistémologique.

2. On peut remarquer que l'essence des choses sensibles nous est, en général, cachée. C'est seulement dans l'ordre mathématique que nous pouvons considérer à découvert des essences intelligibles incapables d'exister hors de la matière, c'est pourquoi nous avons là le type parfait de la science humaine comme telle. Dans l'ordre physique il est bien possible de parvenir à certaines définitions essentielles et spécifiques concernant l'homme et les choses de l'homme, mais au dessous de l'homme, la plupart du temps, les essences, parce qu'elles sont enfouies dans la matière, nous demeurent cachées *en leur spécificité*. Il nous faut alors recourir à une connaissance par signes, à ce que Leibniz appelait « connaissance symbolique ou aveugle »: ce sera là la connaissance propre aux sciences de *constatation* ou sciences inductives. *L'explication* au sens parfait de ce mot, nous la trouvons dans les sciences déductives: soit en mathématiques, soit en philosophie. Dans l'ordre physique (premier degré d'abstraction) un savoir proprement philosophique et véritablement explicatif, découvrant à l'esprit les principes essentiels de son objet, ne peut pas descendre jusqu'aux ultimes diversités spécifiques de la nature corporelle. Il y a ainsi une grave restriction à apporter à cet optimisme philosophique dont nous avons indiqué, tout-à-l'heure, la présence chez les anciens. Du même coup, une précision s'impose à nous, concernant la philosophie de la nature. Il nous faut

distinguer, d'une part, les sciences de la nature, sciences de la constatation, en elles-mêmes insuffisamment explicatives, et qui considèrent les choses de la nature dans leur diversité spécifique; d'autre part, la philosophie de la nature, qui considère les choses corporelles et mobiles elles-mêmes au point de vue du transcendantal *être* imbibé en elles, et qui a une valeur proprement et véritablement explicative, mais qui n'atteint pas les ultimes diversités spécifiques. La philosophie de la nature apparaît ainsi, tout en restant placée, dans l'échelle du savoir, au premier degré d'abstraction, comme une participation de la métaphysique et comme subordonnée par là-même à la lumière du troisième degré d'abstraction. Elle nous apparaît aussi comme une science déductive de *l'être corporel*, mais qui ne pourra jamais fournir une science déductive du *détail des phénomènes de la nature*. C'est aux sciences expérimentales qu'elle abandonne l'étude de celui-ci. Disons que la philosophie de la nature est un savoir qui a pour objet, dans toutes les choses de la nature corporelle, l'être lui-même sensible ou mobile, et les principes ontologiques qui rendent raison de sa mutabilité.

3. Nous sommes amenés ainsi à souligner beaucoup plus que les anciens la distinction entre sciences expérimentales et philosophie de la nature. Lorsque nous passons de celle-ci à celles-là, nous avons affaire à un registre épistémologique d'une constitution toute différente.

Quand nous observons un objet matériel quelconque, qui est comme le lieu de rencontre de deux connaissances: la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, nous sommes en présence d'une sorte de flux sensible stabilisé par une idée, autrement dit d'un noyau ontologique ou pensable manifesté par un ensemble de qualités perçues *hic et nunc*. Il suit de là qu'en pareil cas, il y a pour nous deux façons de résoudre nos concepts: une *résolution ascendante* vers l'être intelligible, dans laquelle le sensible demeure, mais indirectement, et au service de l'être intelligible, comme connoté par lui; et une *résolution descendante* vers le sensible et l'observable comme tels, dans laquelle sans doute nous ne renonçons pas absolument à l'être (sans quoi il n'y aurait plus de pensée), mais où celui-ci passe au service du sensible lui-même, et avant tout du mesurable, n'est plus qu'une inconnue assurant la constance de certaines déterminations sensibles et de certaines mesures, et permettant de tracer des limites stables encerclant l'objet du sens. Telle est bien la loi de résolution des concepts dans les sciences expérimentales; et c'est en cela qu'une coupure parfaitement nette existe entre elles et la philosophie de la nature.

La « physique » comporte ainsi deux degrés: un degré *philosophique*, supérieur au degré mathématique lui-même, en raison de sa participation à la métaphysique; et un degré *expérimental* (« scientifique », au sens étroit du mot) où la résolution des concepts se fait dans une direction infraphilosophique: ce n'est point à *ce que sont* les choses qu'on s'intéresse alors: ce qui importe uniquement, ce sont les *possibilités de mensuration* et de constatation empirique qu'elles présentent; c'est aussi la possibilité de relier entre elles, selon certaines lois stables, les données fournies par ces constatations et mensurations. On comprend que pour un esprit limité par ses habitudes professionnelles à l'intelligibilité de ce degré, les notions philosophiques puissent perdre toute signification. On comprend aussi que les sciences expérimentales, en un certain sens, aient progressé en luttant contre l'intelligence: car l'intelligence a une tendance naturelle à introduire dans le registre conceptuel propre à ces sciences, des significations qui dérivent d'un autre registre, du registre philosophique, et qui, par conséquent, troublent ou retardent la connaissance expérimentale comme telle, l'empêchent de parvenir à son type pur. Bien que rivées à l'ontologie, les sciences de la nature tendent ainsi à ne lui laisser, dans l'esprit du savant, que le rôle implicite d'une sub-structure latente, et à délivrer le plus possible, dans la structure explicite de la science, l'observable de l'ontologique.

Il y a donc un type d'explication que nous pouvons appeler *ontologique*, et qui sera propre à la philosophie, et un autre type d'explication que nous pouvons appeler *spatio-temporel* ou *empiriologique*, — types d'explication parfaitement distincts bien qu'interférant souvent. Si l'on dit, pour définir la « physique » au sens très large des anciens, qu'elle est la science de l'être sensible ou mobile, il faudra dire, pour caractériser la philosophie de la nature telle que nous l'entendons ici, qu'elle est la science de *l'être* sensible ou mobile, en mettant l'accent sur le mot « être », tandis que les sciences de la nature porteront aussi sur l'être *sensible et mobile*, mais en mettant, cette fois, l'accent sur le mot « sensible ». Toute définition proprement expérimentale devra se faire, non plus par le genre et la différence spécifique, mais par des propriétés observables et mensurables bien déterminées, dont on assignera dans chaque cas les possibilités de repérage et de vérification pratique. Cela est bien sensible, par exemple dans les récents progrès que les théories d'Einstein ont fait subir au vocabulaire de la physique. Il suit de là que les sciences de la nature tendront à se constituer un lexique conceptuel entièrement indépendant du lexique conceptuel des sciences qui,

comme la philosophie de la nature et la métaphysique, déterminent leurs définitions par rapport à l'être. Ce qui leur importe uniquement c'est la possibilité d'observation et de mensuration impliquée par les notions qu'elles emploient. Cette possibilité remplace pour elles l'essence ou quiddité cherchée dans les choses par la philosophie.

4. Cette distinction des deux lexiques conceptuels et des deux modes de résolution des concepts propres à la science expérimentale et à la philosophie de la nature, s'apparente à la distinction classique, à laquelle nous avons déjà fait allusion, entre les sciences de la constatation, ou du *quia*, et les sciences de l'explication proprement dite ou du *propter quid*. Ces dernières nous donnent une connaissance déductive et par les raisons d'être. Les premières sont des sciences insuffisamment explicatives, elles se limitent à la constatation du fait, mais regardé comme *signe* d'une nécessité intelligible (car les « lois » des sciences inductives sont plus que de simples faits généraux, elles enveloppent l'essence sans la révéler). Si, comme nous l'avons vu, le savant comme tel ne s'intéresse pas à cette essence, il reste que dans l'échelle épistémologique, l'état des sciences expérimentales, puisqu'elles sont des sciences *insuffisamment explicatives*, est un état d'imperfection. Ces sciences tendront donc naturellement, — en vertu de la loi générale qui subordonne l'imparfait au parfait, — à se subordonner à une science déductive capable d'explication parfaite. Elles subiront par suite l'attraction des sciences déductives.

Mais il est deux grands ordres de sciences déductives auxquelles le savoir expérimental pourra se suspendre: l'ordre mathématique et l'ordre philosophique. Chez les anciens, c'est vers la métaphysique que tout le matériel expérimental était orienté, et c'est la métaphysique qui, à chaque instant, risquait d'empiéter sur les sciences de la nature. Chez les modernes, c'est avec les mathématiques que le matériel expérimental entre en continuité, et c'est l'explication de type mathématique qui risque à chaque instant d'empiéter sur la connaissance de la nature.

A considérer les choses en elles-mêmes, on trouve que le savoir expérimental, tout en restant autonome et en se constituant un lexique conceptuel indépendant (ce qui n'arrivait pas chez les anciens) peut entrer en continuité avec la philosophie et un savoir d'ordre ontologique auquel il se subordonne alors. Et sans doute, en ce cas, il lui sera difficile d'isoler ce lexique conceptuel propre, d'empêcher qu'il soit contaminé par des concepts philosophiques qui, *dans ce domaine*, donneraient lieu à de pseudo-expli-

cations. C'est pourquoi la science positive préférera souvent un outillage conceptuel rudimentaire, sinon barbare, (comme dans les systématisations psychologiques de l'école freudienne) à condition qu'il assure cette indépendance. Il reste qu'une telle continuité est possible, particulièrement en biologie et en psychologie; il est possible d'élaborer en ces domaines un lexique conceptuel purement expérimental et suffisamment autonome, que nous pourrions appeler *empirioschématique*, et qui, sans s'élever jusqu'au type du savoir déductif, et sans jamais faire intervenir les concepts philosophiques dans la texture de la science elle-même, restera cependant adossé à la structure ontologique sous-entendue des concepts philosophiques, et pourra, par suite, être mis en continuité avec ceux-ci.

Mais, dans une autre direction épistémologique, c'est avec les mathématiques que le savoir expérimental pourra entrer en continuité; on aura alors le type de savoir physico-mathématique qui depuis Galilée et Descartes règne en souverain sur le monde occidental, et dont on sait assez les étonnantes réussites dans l'ordre de la physique: c'est d'un lexique *empiriométrique* que cette connaissance mathématique de la nature sensible fera usage. Il s'agit pour elle de donner au contenu empirique une forme et une règle d'explication mathématique. Une telle science répond au type épistémologique que les anciens dénommaient *sciences intermédiaires (scientiae mediae)*, sciences qui chevauchent sur l'ordre physique et sur l'ordre mathématique, qui sont *matériellement* physiques et *formellement* mathématiques, en sorte que leur règle d'explication laisse de côté les principes et les causes physiques comme telles, — ce qui n'empêche pas ces sciences de rester, comme le note Aristote au second livre de la Physique (leçon 3 de saint Thomas) *davantage* physiques, parce que c'est dans la nature sensible qu'elles ont leur terme.

Ce n'est pas la nature intime des causes physiques que la science physico-mathématique recherche. Elle s'appuie sur des réalités ontologiques, mais pour les envisager au point de vue formel des mathématiques, et des légalités mathématiques qui relient entre elles les mesures recueillies par nos instruments dans la nature. C'est dans le mesurable qu'elle résout tous ses concepts: le mesurable seul a un sens pour elle; et une fois en possession de ses mesures, elle vise avant tout à tisser entre elles un réseau de relations mathématiques à forme déductive qui constitue son objet formel, — et qui, sans doute, s'adossera nécessairement à une certaine reconstruction hypothétique du réel physique, mais auquel il est seulement demandé que ses

résultats numériques coïncident avec les mesures effectuées sur les choses par nos instruments. Une théorie physico-mathématique sera dite vraie lorsque le système cohérent, et le plus ample possible, de relations qu'elle aura organisées, coïncidera par toutes ses conclusions numériques avec les mesures réellement effectuées par nous, sans qu'il soit besoin qu'une réalité ontologique dans le monde des corps corresponde déterminément à chacun des symboles et à chacune des relations mathématiques en question.

Pour obéir à la tendance invinciblement « ontologique » de l'intelligence, le savant sera conduit naturellement à appuyer ses explications d'ordre formellement mathématique sur un système de principes et de causes d'ordre physique (ontologique) qu'il aura reconstruit à cet effet. Et comme les représentations mécanistiques (étendue, temps, mouvement) sont les seuls résidus d'explication ontologique compatibles avec la texture physico-mathématique, on comprend quel rôle joueront normalement pour le savoir empiriométrique les théories mécanistiques, — mais à titre de représentations provisoires dont toute la valeur se prend, non par rapport à l'essence du réel, mais par rapport aux relations mathématiques qu'elles soutiennent: représentations qui peuvent être des *êtres de raison* (fondés sur le réel), et qui ne prétendent nullement révéler en eux-mêmes et dans leur réalité propre les facteurs constitutifs des choses.

L'erreur fondamentale de la philosophie moderne aura été ici de donner au mécanicisme une valeur d'explication ontologique, de la regarder comme une philosophie de la nature, en prenant ainsi pour un mécanicisme philosophique le mécanicisme tout provisoire et relatif, problématique, méthodologique et auxiliaire, que la connaissance physico-mathématique moderne entraîne après soi. C'est une pure illusion que de regarder la théorie électronique, par exemple, comme plus favorable au mécanicisme de Démocrite ou de Descartes qu'à l'hylémorphisme d'Aristote.

5. Pour revenir à la philosophie de la nature, il importe de préciser maintenant que lorsqu'il s'agit de la distinction entre certains domaines très vastes, — entre corps non vivants et corps vivants, entre animaux et végétaux, entre homme et animaux sans raison, — nous saisissons les différences essentielles. Nous sommes là dans une région accessible au regard du philosophe, nous atteignons des certitudes proprement philosophiques, dans l'ordre même de la discrimination typologique. En d'autres termes nous savons différencier l'irritabilité végétale de la sensibilité animale, nous savons que l'action immanente par laquelle l'organisme

vivant se construit lui-même, la sensation, l'intellection, révèlent des principes quidditatifs qui nous font pénétrer dans la structure intime des êtres considérés. Nous savons que le corps comme tel est constitué de deux principes ontologiques complémentaires, matière première et forme substantielle.

Il faut ajouter toutefois qu'il n'y a de savoir parfait, de *science* proprement dite, que si nous connaissons les choses, non pas potentiellement en nous arrêtant à un genre, mais si notre connaissance descend jusqu'aux ultimes déterminations spécifiques. Comme Cajetan le fait remarquer, à ce point de vue l'objet spécificateur, l'« espèce » du métaphysicien, c'est l'être dégagé en tant que tel par l'*abstractio formalis*.

Quel va être alors le cas du philosophe de la nature? Son objet n'est pas l'*ens ut sic*, objet du métaphysicien. Est-ce que ce sont les natures spécifiques du monde des corps? Ces natures *seraient* l'objet spécificateur des sciences de la nature, si ces sciences *pouvaient* les atteindre, mais elles ne peuvent pas; elles s'arrêtent à une connaissance par signes, à une connaissance empiriologique (empirio-schématique ou empirio-métrique) de la nature. Alors on peut dire que l'objet spécificateur de la philosophie de la Nature, c'est, *dans les natures spécifiques corporelles, les formalités où l'esprit peut discerner une différence de l'être* (corporéité, vie, animalité, végétalité . . .): ce qui suffit à assurer sa distinction et son autonomie à l'égard des sciences expérimentales. Mais d'autre part, l'être sensible ou mobile n'est lui-même complet, n'a l'intégrité de ses déterminations que dans les natures spécifiques. D'où il suit que la philosophie de la nature n'est pas une science *complète* sans les sciences de la nature. Science expérimentale de la nature et Philosophie de la nature sont deux savoirs distincts mais incomplets chacun, partant de principes différents, l'une surtout de l'intelligible, l'autre surtout de l'observable, et qui arrivent, tant bien que mal, à se compléter. C'est en cela qu'elles appartiennent toutes les deux au même degré d'abstraction, bien qu'à un autre point de vue, et de par sa participation au troisième degré d'abstraction, la philosophie de la nature soit, comme nous l'avons vu, substantiellement différente des sciences de la nature.

THE BEARING OF MODERN PHYSICAL THEORIES ON CATHOLIC PHILOSOPHY

By Leslie J. Walker S. J.,
M. A. Oxford University

The title chosen for the book in which this article is to appear is significant. It expresses a profound belief, common to all thinking Catholics, a belief which Joseph Geyser shares, and the reasonableness of which he has done much, very much, to vindicate in the eyes of the world at large. As Catholics we believe not only in the truth of revealed dogmas, but also in the truth of that philosophy which the Church has sanctioned and in a way has made her own. It is somewhat curious that as Christians we should place so great reliance on a system of philosophy which ultimately is the work of pagan minds, of minds which thought and pens which wrote some three hundred years before Christ was born. It is still more curious, seeing that Aristotle is Plato's critic and to a large extent his rival, that whereas for 1200 years philosophic thought in the Christian Church should have been almost wholly Platonic, it has become since the 13 th century predominantly Aristotelian. But it is none the less a fact. Thanks mainly to the genius of St. Thomas, who convinced the thinking world of his day that the principles of Aristotle's philosophy, rightly interpreted, are in conformity alike with right reason and with the teaching of the Christian Church, we Christians have learned to think and to argue, and have continued for some six centuries to think and to argue, *modo Aristotelico*. In spite of a gigantic revolution in religious thought, disastrous alike to Christian unity and coherent thinking, in spite of the almost unanimous rejection of Aristotelianism by thinkers outside the Church and the devising of a host of philosophic alternatives, in spite of a continual progress, no less in the sphere of mathematics than in that of physics, which has been based on principles other than those of Aristotle, we Scholastics have held fast to the tradition of the past with a fidelity that to the outsider seems pathetic.

The labours of such thinkers as Joseph Geyser, whose work as psychologist, logician, epistemologist, and metaphysician, is reviewed in another part of this book, have shown that in these branches of philosophy a conservatism that would interpret new facts by old principles can be justified. But what of cosmology or the philosophy of nature? There too we have

remained faithful to Aristotelian traditions in so far as concerns the abstract notions of corporeal being, of accident and substance, cause and effect, of space and time, of life and change, of law and action. But if by a philosophy of nature we mean what Aristotle meant, an attempt to understand the principles involved in, and the laws exemplified by, the perceptible behaviour of corporeal things, a science which shall interpret, coordinate, and unify the totality of all observed facts, it can scarce be claimed that our philosophising has met with conspicuous success. The content of our text-books on Cosmology is meagre indeed as compared with Aristotle's treatises on Physics, on the Heavens, and on Coming-to-be and Passing-away; yet originally these treatises formed part and parcel of Scholastic philosophy, and shared the same sanction that was given to the rest. The positions for which Aristotle stood have one after another been repudiated by physical science. His theory of a revolving, but otherwise immutable, heaven and a stationary earth was discarded when the telescope showed that the stars have their own proper motions and undergo change, and when it was ultimately proved that even distant stars have a parallax. His theory of motion and of gravitation is incompatible with Newton's laws which for centuries have been used with success in every branch of engineering and still constitute the basis of all practical work in astronomy. His theory of substantial change is based on the supposition that there are but four simple bodies, fire, air, earth, and water, whereas we now know that these are not simple bodies, and that, instead of four, there are upwards of ninety elements. Plato claimed that it is to geometry that we should look for the true explanation of natural phenomena. Aristotle rejects this view: yet it is to geometry that we look more than ever at the present day. Democritus devised an atomic theory to account for phenomenal change, which Aristotle repudiates, though confessing that it is a far more plausible theory than Plato's. Chemical change and radiation are today accounted for by an atomic theory at the root of which lies the main principle, upheld by Democritus, the existence of indivisibles. Small wonder then that in our cosmologies we have dropped so much of Aristotelian physics, seeing that on all these points he seems to have been proved to have been definitely in the wrong.

This, however, is but one side of the picture. There is another. Scholasticism has ever maintained that this world is but one of many possible worlds, created by a divine *Fiat*. *Mutatis mutandis*, this is the doctrine of

the Relativity theory: there are many geometries which might have been realised in an existent world: the geometry of the world that does exist is but one of these, a Riemannian geometry, which in regions remote from massive centres approximates to that of Euclid. Space in Aristotelian theory is but the extended universe itself, considered in abstraction from all qualitative differences. In the concrete it is identical with the totality of all corporeal being, and so in extent is finite. Descartes held a similar view, but Newton divorced space from the bodies that move about in it, converted it into an absolute and immutable background for phenomenal being, made it infinite in extent, and everywhere linked up massive bodies by lines of force so as to form as it were a second and mutable space, which he called relative. Electromagnetism superimposed upon this yet a third space, comprising charges which are linked up by lines of electric force and are intersected at every point by equipotential surfaces. In the Relativity theory space is no longer either absolute or immutable or infinite. In extent it is finite, though bounded by nothing outside itself, and in structure it depends upon the motion of massive bodies or electric charges, and so is variable. Once again space has become coextensive with the totality of all corporeal being; and withal is one, gravitational fields and electromagnetic fields being but partial aspects of one and the same structural whole.

Time, said Aristotle, is the measure of motion, and presupposes it. Motion, said Newton, is the measure of time, which, like space, is something absolute — the ever even and ceaseless flow of nothing at all. Moreover, "since time is the undergoing of continuous change, i. e., since time is a succession of changes ordered as before and after, there must be as many times as there are continuous changes, for to undergo change pertains to the nature of a thing, wherever it may be . . . When, therefore, you hear that time is one, understand that what here is referred to is time *qua* measuring (solar time or astronomical time), for with respect to that time by which motion is rendered formally measurable, there are as many times as motions. Nor is there any reason why we should not use some inferior kind of time in measuring, as actually happens in the case of clocks and other regulated motions." Thus wrote the Jesuit, Toletus, in the 16th century *(Enarratio in primam partem Summae, q. 10, a. 6.)*, and he was but emphasising what Cajetan and St. Thomas and Porphyry and others had already pointed out. If time numbers motion, as Aristotle

claimed, then there will be as many different ways of numbering it as there are different motions, and we can unify time only if we can justify the application to all motions of a particular one as their common measure. This in substance is what the Relativity theory affirms when it asserts that proper time is dependent upon and is relative to the velocity with which a body is moving. Once again modern science has reverted to the Aristotelian position.

Nor was Aristotle's theory of elements quite so hopelessly wrong as at first sight might appear. His conjecture that two principles were involved, the hot-cold and the dry-moist, is wide of the mark; but underlying this conjecture is a principle of far reaching importance: the hot-cold and the dry-moist are but particular instances of a general law, the law of contraries. Aristotle had observed that, if two bodies differ in temperature, they react when in contact until such time as their temperatures become equal, and had grasped the significance of this fact. Implicit in it are contained both the first and the second laws of thermodynamics. From it we can draw a proof that change will ultimately cease, and time, which is the measure of change, come to an end. It was the older tradition that was right here when it claimed, in opposition to St. Thomas, that it is possible to prove the finitude of the created universe in time as well as in space.

The hostile attitude of Scholastics towards the Atomism of Democritus was based almost wholly on Aristotle's criticisms of that theory. They were justified in the main. The theory was crude, and it supposed the existence of an empty space between the atoms, which had no properties and served no function except just to separate them. But Aristotle was well aware that the assumption of infinite divisibility also leads to difficulties. For, if infinite divisibility is possible, nothing impossible should result, he argues, if we suppose it carried out. But what does result? Just points, he answers; entities which have no magnitude, and so cannot be put together again so as to yield magnitude. In the process of dividing magnitudes something seems to have dropped out: perhaps, he remarks ironically, it was sawdust.

Scholasticism sought to solve this problem by denying the possibility of physical division *ad infinitum*, while admitting that it is possible ideally. In consequence considerable diversity of opinion emerges when there is question of assigning to points, lines, and surfaces, their status in the physical world. Are they real or are they not? Are they limits, or connecting

links, or are they mere abstractions? If all that exists has magnitude of the three-dimensional type, then points, lines and surfaces have no existence. But geometry supposes points, lines and surfaces, and geometry is applicable to the world in which we live. It is not merely an abstract science, but is the science of physical structures and physical motions. Presumably, then, the elements out of which geometry is built have existence in the world in which its propositions are continually being exemplified.

A similar dilemma confronts us in modern physical theory. On the one hand, we have a Relativity theory which has been verified in the usual way: it accounts for the fact that what should have happened in the Michelson-Morley experiment, had space been absolute, did not happen; it explains the advance of the perihelion of Mercury without introducing hypotheses *ad hoc*; there is deducible from it a law of gravitation, and from this a verified displacement of the stars; it accounts also for numerous other facts, such as the variation of mass with velocity; and above all it operates as a unifying principle by means of which a vast number of apparently disconnected physical laws can be coordinated. The universe in this theory, though finite in extent, is conceived as an infinite manifold of points, or point-events, ordered in accordance with the laws of a general geometry which admits of variation in the intervals between points or point-events. It thus allows for a diversity of the intervals and of their relations one to another in different regions of space, and again of their variation with motion and time, the successive patterns, thus formed, constituting a four-dimensional spatio-temporal continuum, known as Space-Time. The continuity here in question is of the mathematical type, which supposes everywhere the existence of points without magnitude, so that between any two there can always be found a third. In the Quantum theory, on the other hand, which also is all embracing in that it is concerned with a radiant energy that fills the whole of space, continuity in the mathematical sense is denied. Action is discrete, and all energy, wherever it occurs, exists in the form of quanta of action which have everywhere identically the same magnitude. The material of the universe is not an infinite collection of ordered points, but a finite collection of ordered particles, each of unit magnitude in its spatio-temporal motion or activity.

Hilbert, reviewing the situation in an article entitled *Sur l'Infini* in *Acta Mathematica, n. 48*, comes to the conclusion that the theory of mathematical continuity and all that it involves — infinite divisibility and so

forth — is but an ideal which in the concrete is never realised as such. "*Outre la matière et l'éléctricité,* he writes, *il y a en physique une autre quantité possédant une existence propre, et régie elle aussi par une loi de conservation, c'est l'énergie. Or l'énergie elle-même, comme il est maintenant bien établi, ne peut être divisée à l'infini sans restrictions: Planck a découvert des quanta d'énergie. Et le résultat est chaque fois qu'un milieu continu et homogène ne se rencontre nulle part. La divisibilité à l'infini d'un milieu continu est une opération qui n'est possible que dans la penseé. C'est seulement une ideé que contradisent les observations et les expériences de la physique et de la chimie . . . Partout où l'on a rendu suffisament précises les méthodes de recherche dans la physique de la matière, on a trouvé des limites à la divisibilité, limites qui ne tiennent pas a l'insuffisance de nos études, mais à la nature des choses.*" Points, lines, and surfaces, as defined by the mathematician, are ideals which in nature are never to be found actually existent. No body, nor any part of a body, ever so contracts in depth as to become a mere surface; nor do its edges ever become mere lines or its corners mere points. Nor yet are there in nature any parts or constituents without magnitude. Quite the contrary. In the last resort all parts are functional units which have precisely the same magnitude. They are points not in the accepted sense, but only in the older Pythagorean sense; for to Pythagoras points were 'unit magnitudes having position'.

If this be the case, we can no longer in physies base our theory of continuity on the assumption that there is a third point between every two, nor yet on the assumption of infinite divisibility. We must look elsewhere, therefore, for the ground of that perceptible continuity which characterises the whole of space. And here again we have the clue to a possible solution in Aristotle. Physical continuity is conditioned by contact, and, so far as mere material continuity is concerned, already exists wherever bodies or the parts of bodies are in contact. For qualitative continuity it is further required that parts which are in contact should 'grow together' in such a way as to become perceptibly indistinguishable or to become functionally parts of the same whole. But there is question here only of that continuity which characterises space as a whole; and for this contact suffices. Space is continuous because its parts are immediately connected one with the other by way of contact or else are mediately connected by way of other parts which are in contact. There is no need

to introduce a further condition in order to exclude gaps, for this would imply the possibility of 'empty space', which is a meaningless term, signifying nothing that is real. Space and matter are coextensive, and in the concrete are identical, save that the term space signifies, in addition to mere matter, an ordered connection between its parts. If these connections exist, and are everywhere mediated by contact, then space will be everywhere continuous.

The trend of modern science is towards the conception of space as a plenum composed of minute parts, each of which is functionally a unit of the same magnitude, and is in contact with its neighbours. Nor is there anything in this theory which is incompatible with Scholastic principles. For Scholastics in general admit that matter is not divisible *ad infinitum*, and many have maintained that the parts of matter are distinct one from another, and have made of this the ground of that quantitativeness which everywhere characterises what is material. But if the parts of matter are entitatively distinct, and also are undifferentiated, prior to the advent of form, they will contribute each the same element of quantity to the whole.

We have yet, however, to account for the differentiation of matter which in Scholastic theory is ascribed to form, substantial or accidental, and in modern physical theory is ascribed to structure, atomic or molecular. Is there any incompatibility here? The properties ascribed by Scholastics to substantial form are as follows. 1. It does not pertain to the perceptible order, but constitutes rather the intelligible factor in existent things; to which 2. it gives in each case a specific nature. 3. By it the activities of a thing are determined, and upon it depend all properties. 4. It is educed or brought forth from the potentialities of matter; and 5. when a change in specific properties takes place (substantial change), it ceases to exist as form, but remains in the potentialities of matter as one amongst the possible forms which are capable of being realised therein. 6. Form, when it exists actually, is distinct from (i. e. is not identical with) the matter in which it exists; but 7., on the other hand, is dependent upon matter, and — save in the case of the human soul — cannot exist apart from it. 8. It exists, moreover, not merely in the part, but in the whole of the matter which is 'informed' by it — *existit tota in toto et tota in singulis partibus.*

Now the structure ascribed to atoms in the electron theory, and again to molecules, has just these properties. For 1. the structure of an atom or

molecule or crystal is not something that we can perceive, but rather is something, the existence of which we infer from the perceived behaviour of atoms, molecules and crystals, and from the effects which they and their parts produce on photographic plates. Structure here does not pertain to the order of perceptible being, but to the order of intelligible being, which the existence of perceptible qualities and changes presupposes . . Also 2. in any given substance it is its atomic or molecular structure that determines the specific nature of that substance, and 3. its activities and properties. It is also this structure that accounts for and controls all its reactions. Moreover, whereas time back it was customary to speak of electrons as if they were distinct substances with their own inherent properties, such as charge, mass, and the power of attracting or repelling one another, the truth of the matter would seem to be that these properties reside not in the electron itself, but in the field surrounding it, the electron itself being but that particular point or particle in which terminate the lines of force which characterise the field. The electron and proton are, in fact, but parts of matter around which other parts of matter (those constituting the field) are arranged in a different way from that in which they are arranged within a field which contains no electrons or protons. The general type of field surrounding an atom or molecule — its specific pattern or form — depends upon how many of these unique centres — called respectively electrons and protons — are present in it. Its particular pattern at any given moment depends upon the distances which separate these centres one from another and upon their distance from the more remote centres pertaining to other atoms. But if this be so, then the potentiality of any arrangement, specific or particular, may be said to reside within the collection of particles constituting the material of any given portion of space; and, when a particular arrangement is brought about, it is one of these potentialities, inherent within the material present, that is actualised. In short, given a material comprising parts outside parts, there will be 4. implicit within it the possibility of the parts being arranged in diverse patterns or forms, and 5., when a change of form or pattern takes place, the emergent form will be the realisation of one of these possibilities, and the old form, though ceasing to exist actually, will still exist as a possibility in the re-arranged parts. Wherefore, 6. the pattern which a particular set of parts may form, is distinct from the parts which form this pattern; but 7., on the other hand,

pattern presupposes and is dependent upon parts, since it is brought into being by the arranging of the parts, and gives place to a specifically different pattern, when there is a fundamental change in their arrangement. Finally, 8. pattern characterises the whole of a given field, and not merely those parts of it to which we ascribe charge. The specific pattern, appertaining to the atom or molecule of a particular element, characterises, therefore, the whole field of its action, and determines the reaction of each of its parts to a given stimulus.

The properties assigned in Scholasticism to substantial form, and the properties assigned in modern science to the structure of atoms and molecules are thus identical. Whence it would seem that we ought to identify substantial form with specific structure or pattern. Technically, however, it would be more correct to say in Scholastic language that specific structure or pattern is the *formal effect* produced by substantial form in the material in which it exists, substantial form itself being the immanent idea which realises and expresses itself in this pattern and the dynamic principle which controls the reactions of its parts. To the question 'what is the substantial form of this or that substance', scholastics in the Middle Ages frankly confessed that they knew not the answer. They affirmed merely that substantial forms exist, that they manifest themselves in the specific behaviour of particular substances, and hence that the question is legitimate and has an answer. They suggested, too, — in this following Plato rather than Aristotle, — that it is in figure or shape that substantial form will be most likely to be revealed. This forecast has proved true. The question which Scholasticism was unable to answer for want of sufficient data, finds a tolerably complete answer in modern atomic theory and in crystallography. We know the type of structure that exists within the atom, know something of how it is differentiated as we pass from atoms of lower to atoms of higher atomic number, and know in detail how atoms and molecules are arranged within the crystals of different elements and compounds.

There remains, however, one problem that still presses for solution. The Relativity theory and the Quantum theory exist side by side, and while in the former continuity in the mathematical sense is by implication affirmed, in the latter it is denied. How are these two theories to be reconciled? Or, to put the question in another form, if matter be not divisible *ad infinitum*, as the Quantum theory plainly indicates, how are we to

account for the fact that a geometry which supposes divisibility *ad infinitum* is applicable to a universe in which there is no such thing?

We can account for this to some extent if we remember that what is primarily affirmed in the Relativity theory is not the existence of points, but the existence of a pattern involving relations between the points; and that, where the magnitude of particles is as small as is that ascribed to the natural unit of the Quantum theory, it is possible for most practical purposes to treat such particles as points. If particles, for instance, be arranged as are the points in a three-dimensional space-lattice, and if their distance-relations be such as the Relativity theory requires, the totality of all particles will form a space having the properties demanded by that theory; and as their distance-relations change, other spaces will be generated, which together will constitute a four-dimensional whole, in which again the relation of the parts may be such as the Relativity theory requires.

So far, so good; but the answer is not very profound, and we shall certainly not be able in this way to account for the phenomena to which radiation gives rise, or for the Quantum laws which govern it. If we would do this, we must bear in mind another fact: distance is something perceptible, and its measurement supposes a perceptible distinction between the entities which it at once separates and relates; but the ultimate parts into which the material universe is divisible are not perceptible, nor are they perceptibly distinct, nor yet is the primary relation between them one of distance, but of contact. Distances and the relations between them are emergent: it is the ultimate parts and their relations that are fundamental. We must go back then to first principles, and seek to construct a geometry in which the elements are particles, not points, and in which their ordered relations and arrangement are brought about ultimately by contacts. And here again in Aristotle we may find a clue, if we generalise the principle involved in his conception of the heavens as a system of concentric shells.

If in the last resort the parts of space are units, each in contact with several others, the parts with which any assigned part is in contact will constitute a first shell relative to that part, and the parts constituting this shell will be in contact with yet other parts, which together will constitute a second shell relative to the same centre, and so forth until we reach an outermost shell, and all the parts of space (which is finite) have thus been accounted for. This will be true, moreover, no matter what part we choose as centre. Also it can be shown that, if the parts be arranged as

are the points in a three-dimensional space-lattice, and if their contacts be symbolised by the line-elements joining the lattice-points, then each part will be in contact with six others, and the number of parts in any assigned shell s, will be $4s^2+2$. But if we suppose this to be the arrangement everywhere, it will be impossible to account either for unique centres or for any sort of change. We can, however, account for both if, taking the one-to-six arrangement as the normal type, we suppose that some parts are unique in that they are in contact with either less or more than six others (less where there is positive, and more where there is negative charge), and that these unique parts can move from shell to shell. The number of parts in any shell, s, will then be $(p-2)s^2+2$, where p is the number of parts in contact with the central part, and is 6 in the normal arrangement, where the central part is 'uncharged'. The total number of parts in a system of s shells can then be obtained by summation.

If this be the arrangement of the ultimate parts of matter, which together constitute extended space, we can account for radiation, as in the Quantum theory, on the supposition that centres which comprise one or more extra parts in the first shell, may move towards, or away from, centres which lack one or more parts in their first shell; for this will involve in the first case an increase and in the second case a decrease in the number of parts contained within a system of s shells, and, as the number in a shell approaches or recedes from the normal number, will imply a decrease or an increase in the capacity for further change, corresponding to a loss or gain of energy. Moreover, if a part which is in contact with a given centre move outwards, it will cause at once a lack of one part at this centre and a gain of one part at the centre with which, after moving, it comes ultimately in contact. Hence, if to the gain or loss of a part at a centre correspond respectively negative or positive charge, for every positive charge there will exist somewhere or other a negative charge that will neutralise it, if it return to the centre from which it has moved away. There will also be in every shell surrounding a group of centres from which parts have moved away (i. e., in every shell pertaining to an atomic or molecular system), a deficit in the number of parts the shells contain, which will be proportional to the number of parts which have become detached from their respective centres and to the number of shells through which they have moved. For a system of S shells in which a single part has

moved away (i. e., in every shell pertaining to an atomic or molecular system), a deficit in the number of parts the shells contain, which will be proportional to the number of parts which have become detached from their respective centres and to the number of shells through which they have moved. For a system of S shells in which a single part has moved outwardss trough S-s shells, this deficit, will in the ratio of $1 - \frac{s^2}{S^2}$ to the original shell-content, — an expression which has the same form as that for the well-known realitivity contraction. It suggests, therefore, that we may thus account for the diminution in the ratio of transverse to radial lengths in a gravitational field, since this is proportional to mass, and mass is proportional to the number of positive charges which the field surrounds.

The Quantum theory and the Relativity theory have both come to stay, and in both cases they tend to confirm positions which in Scholasticism are of fundamental importance. Hitherto these positions have not been admitted in physical science, and in consequence our philosophy of nature has for long been out of touch with that very branch of empirical knowledge of which it claims to be the philosophical interpretation. Now that these positions are admitted it should be possible to make progress, and to discover, it may be, in philosophy a connection between the two outstanding physical theories of our age, which at present seem to have little or nothing to do with one another. But, if we are to do this, it is essential, it seems to me, that we should start from the fact that there is a limit to physical divisibility which in the last resort is everywhere the same. Enough has been said above to show that on this basis it may be possible to account for at any rate some of the laws which are fundamental in modern physics. But we need much more than this: we need yet another new geometry, which shall be a geometry not of points, but of particles, each of which, though but a tiny fraction of the whole, and a tiny fraction also of those smaller wholes which we call particular substances, is yet in nature and function a unit; a geometry which, like that of the Relativity theory, shall allow for displacement, but, unlike it, shall allow also for change of structure, and, in introducing a metric, shall take account of the fact that every whole comprises a finite number of elements, which, though they correspond to points, in reality are units of magnitude, as Pythagoras taught. Such a geometry has yet to be constructed.

L'ATTRACTION UNIVERSELLE
SAINT THOMAS ET NEWTON

Par Reginald Garrigou-Lagrange O. P.,
Professor Facultatis Theologiae in Instituto Pontifico „Angelico" de Urbe (Roma)

„Motus naturalis quanto plus accedit ad terminum, magis intenditur. Contrarium est de violento. Gratia autem inclinat in modum naturae; Ergo qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere."

S. Thomas in Ep. ad Haebr. X 25.

Newton, remarquant l'accélération de la chute d'une pomme, y vit la loi de la gravitation universelle des corps, Saint Thomae y a vu un reflet de la loi du mouvement naturel ou connaturel [1] des esprits qui gravitent vers Dieu.

Newton, considerant l'accélération de la chute de ce corps, non seulement vit que tous les corps tombent *d'autant plus vite* à la surface de la terre, qu'étant plus lourds et venant de plus haut, ils se rapprochent d'elle davantage, mais il alla plus loin dans la généralisation, il pensa que tous les corps de l'univers s'attirent mutuellement, en raison directe de leur masse et en raison inverse du carré de leur distance. Il avait découvert la loi de la gravitation universelle, qui régit non seulement le monde solaire, mais l'univers physique tout entier, l'ensemble de tous les astres existant ou en voie de formation ou à l'état de débris: étoiles fixes ou soleils, planètes, satellites, comètes, matière cosmique, météorites.

Tous les hommes avaient vu des fruits tomber; bien peu s'etaient demandé avec cette admiration, cet étonnement, qui est le commencement de la science ou de la recherche des causes: pourquoi les corps tombent-ils? Personne n'avait encore vu dans ce fait si banal la loi de la gravitation universelle. Intelligence vient de *intelligere* ou *intus legere,* lire dans un fait sensible la loi intelligible qui s'y trouve inscrite par le Créateur. La sagesse ou science suprême consisterait à rattacher cette loi intelligible ainsi découverte aux lois les plus générales de l'être ou du réel et en dernière analyse à l'Intelligible suprême, qui est l'Etre premier.

---

[1] L'acte des vertus infuses, comme l'espérance et la charité, bien qu'il soit essentiellement surnaturel, est dit „connaturel" parce qu'il est conforme à notre nature et procède de ces vertus qui sont en nous comme une seconde nature.

Newton n'en était pas arrivé là; c'était surtout un mathématicien et un astronome: la pesanteur lui apparut comme un cas particulier de la gravitation universelle. On vérifia ensuite par l'expérience que tout corps qui tombe librement dans le vide prend un mouvement uniformément accéléré. Le physicien anglais Atwood à la fin du XVIII^e^ siècle inventa la machine qui permet de démontrer expérimentalement les lois de la chute des corps, et l'on vit que si à la première seconde de la chute d'un corps la vitesse initiale est de 20, à la deuxième seconde elle est de 40, à la troisième de 60, et à la quatrième de 80, à la cinquième de 100.

En d'autres termes la chute des corps est un *mouvement uniformément accéléré*. Pourquoi cette accélération? La physique moderne ne s'interroge pas sur les causes finales, et ne va pas bien loin dans la recherche des causes efficientes. Elle est surtout phénoménale, quantitative et pratique, elle se borne à étudier les phénomènes, à les mesurer, à établir leurs rapports constants, ou lois pour les reproduire. Elle constate seulement que dans la chute des corps *la vitesse* croît proportionnellement au temps, qu'elle est proportionnée à la durée de la chute.

Elle ne va pas plus loin; elle remarque seulement que le contraire a lieu lorsqu'on lance une pierre en l'air selon la verticale: son mouvement est *uniformément retardé*, c'est à dire que sa vitesse décroît proportionnellement au temps, jusqu'à ce que le mobile ne s'élève plus, mais retombe, en vertu de la pesanteur, dont la nature intime reste un mystère de l'ordre physique.

Il y a dans ces principes physiques, vérifiées par l'expérience, des conséquences innombrables réalisées à chaque instant dans l'univers, soit sur notre terre, soit dans les plus lointaines nébuleuses. Une des choses les plus belles qu'il y ait dans tout l'ordre des corps inanimés est certainement cette loi de l'accélération; elle contient au fond un mystère, sur lequel ne s'est pas assez arrêté l'étonnement, l'admiration et la méditation des penseurs, un mystère qui deviendrait une contradiction, si l'on refusait d'admettre l'existence du Premier moteur immobile qui est à la fois la cause première et la fin de tous les mouvements de l'univers, le Premier moteur qui attire tout à lui et n'est attiré par rien. Les flots de la mer portent le navire, la terre porte les flots, le soleil porte la terre, un centre inconnu porte le soleil . . . mais on ne peut aller ainsi à l'infini dans la série des causes actuellement subordonnées. Il faut en dernière analyse arriver à un premier moteur qui n'ait pas besoin d'être prému, qui soit son action même, l'agir même, et,

comme l'agir suppose l'être, qui soit l'Etre même éternellement subsistant, l'Acte pur, disait Aristote, sans mélange d'imperfection ou de limite: Dieu (cf. Metaphysique, l. XII, c. 7).

* * *

Les anciens n'avaient pas établi les lois de la chute des corps, lois des espaces, lois des vitesses, mais ils avaient vu cependant que les corps tombent d'autant plus vite à la surface de la terre qu'ils sont plus lourds et qu'ils viennent de plus haut. On lit dans le livre I de *Coelo* d'Aristote, ch. VII, no. 13 [2]: les corps pesants tombent d'autant plus vite qu'ils se rapprochent davantage du centre de la terre. Et saint Thomas dans son Commentaire sur cet ouvrage (leçon 17°, fin) formule ainsi cette loi: *«Terra (vel corpus grave) velocius movetur quanto magis descendit»* — la vitesse de la chute des corps pesants est d'autant plus grande qu'ils tombent de plus haut. Les anciens avaient cherché le *pourquoi* de ce fait. La philosophie naturelle, telle qu'ils la concevaient, n'était pas seulement comme la physique moderne, phénoménale, quantitative et pratique, elle cherchait à connaître l'être, la substance des choses, leurs qualités, leurs propriétés; elle étudiait leurs mouvements par rapport à la nature de ces choses, pour distinguer en elles les mouvements «naturels» et les mouvements «violents»; elle s'efforçait de rendre *intelligibles* ces mouvements en les explicant par les quatre causes: leur fin, le principe moteur, le caractére spécifique du mouvement par exemple local ou qualitatif et son sujet; en remontant enfin au moteur suprême et à la fin dernière selon les exigences des premieres lois de la pensée et du réel: rien n'est contradictoire; tout ce qui arrive a une cause; tout agent agit pour une fin. La philosophie naturelle des anciens était ainsi non seulement quantitative et pratique, mais qualitative et spéculative; elle cherchait à rendre les choses et leurs mouvements *intelligibles*, en les rattachant aux principes premièrs de la raison et à l'Intelligence suprême qu'est Dieu, Premier Etre, ordonnateur de toutes choses.

De ce point de vue, à la question: pourquoi la chute des corps est-elle toujours plus rapide? saint Thomas repondait, à la suite d'Aristote: parce que ce mouvement leur est *naturel* et parce que, en tombant, ils se rapprochent d'autant plus du lieu qui leur convient *naturellement*. Au contraire, ajoute-t-il, le mouvement de la pierre lancée en l'air verticalement est

[2] Ad litteram: Τεκμήριον δε τοῦ μὴ εἰς ἄπειρον φέρεσθαι καὶ τὸ τὴν γῆν μέν, ὅσῳ ἂν ἐγγυτέρω ᾖ τοῦ μέσου, θᾶττον φέρεσθαι, τὸ δὲ πῦρ, ὅσῳ ἂν τοῦ ἄνω.

toujours plus lent, parce que ce mouvement, loin d'être *naturel* pour la pierre, est *violent* ou contraire à l'inclination naturelle de la pierre vers le centre de la terre.

La physique moderne parle peu de la distinction entre les mouvements naturels et les mouvements violents, parce qu'elle fait abstraction en quelque sorte de la nature intime des corps et de la finalité de leurs mouvements. Elle n'oserait cependant pas nier absolument cette distinction, qu'elle admet au moins implicitement en plus d'un cas, lorsque en particulier elle parle de l'état vers lequel tend l'univers.

* * *

Ayant conçu la chute des graves comme un mouvement naturel, contraire au mouvement violent, les anciens étaient conduits à énoncer une loi relative à *tous les mouvements* à proprement parler *naturels*, non seulement dans l'ordre des corps, mais dans celui des esprits, qui ont aussi leur nature et leurs propriétés naturelles. C'est ainsi que saint Thomas écrit, Ia IIae q. 35, a. 6: «*Omnis motus naturalis intensior est in fine*, cum approquinquat ad terminum suae naturae convenientem, quam in principio, cum recedit a termino suae naturae non conveniente; quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id, quod est sibi repugnans. Unde et inclinatio appetitivae virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem, quam fugit tristitiam.»

C'est à dessein que saint Thomas au début de ce texte a écrit *omnis*, c'est une loi tout à fait universelle qu'il formule: *Tout mouvement naturel est plus intense ou rapide à la fin*, lorsqu'il approche du terme qui convient à la nature du mobile, *qu'au commencement*, où il s'éloigne du point de départ qui ne convient pas à sa nature; c'est un signe que la nature tend plus vers ce qui lui convient, qu'elle ne fuit ce qui lui répugne. C'est pourquoi l'inclination de nos facultés appétitives, par elle même, se porte plus fortement vers la délectation qu'elle ne fuit la tristesse. «Tout mouvement ‚naturel' est plus intense ou rapide à la fin qu'au commencement»; cela est vrai, selon saint Thomas, du mouvement naturel de la pierre, de la plante, de l'animal, de l'homme et de l'ange [3].

[3] Si parfois on fuit plus la tristesse qu'on ne recherche la joie, c'est chose accidentelle, par exemple lorsque la tristesse présente empêche non seulement une joie, mais toutes. cf. Ia IIae q. 35. a. 6.

Les anciens semblaient vouloir symboliser cette loi en attribuant un chant mélodieux au cygne lorsqu'il était près de mourir et l'on aime à appeler le chant du cygne la dernière oeuvre d'un grand poète, lorsqu'elle parait être le point culminant de son génie.

Newton, voyant tomber un fruit, a pensé que la loi de la chute accélérée était celle de tous les corps de l'univers; saint Thomas y a vu un reflet lointain d'une loi incomparablement plus haute, celle du *mouvement naturel* de toutes les créatures et particulièrement du mouvement naturel ou connaturel des esprits créés, qui gravitent vers Dieu, comme vers le Souverain Bien qui les attire tous [4].

S. Thomas a remarqué aussi (Sum. th. Iª q. 60, a. 5) que la partie aime le tout, auquel elle appartient naturellement, plus qu'elle même, parce qu'elle

---

[4] On objectera peut être que le mouvement apparent du soleil est uniforme, que celui de l'animal se ralentit par suite de la fatigue, que la sensation d'abord vive s'affaiblit, que les choses ordinaires ne nous frappent plus et ne nous attirent plus, *assueta vilescunt.*

Saint Thomas s'est fait toutes ces objections. Il répond que le mouvement uniforme des corps célestes est *circulaire*, et non rectiligne et vertical; par suite, il n'est *pas plus naturel* au soleil de tendre vers tel point de l'Occident que de s'en éloigner. L'harmonie admirable de ces mouvements provient de causes supérieures intelligentes et libres subordonnées à Dieu; ces mouvements célestes ne sont donc pas „naturels" du côté de leur principe actif, mais seulement du côté du mobile susceptible d'être mû ainsi (Ia, q. 70, a. 3, ad 5; q. 32, a. 1, ad 2). De plus ces corps célestes sont mûs en méme temps de deux facons, selon leur mouvement propre et selon le mouvement de sens inverse du premier ciel; ce qui explique non seulement la succession du jour et de la nuit, mais celle des saisons. (Ia. q. 67, a. 4, ad 3; q. 68, a. 2, ad 3; q. 104, a. 2.)

Enfin le mouvement circulaire uniforme des corps célestes représente une tendance arrivée à son terme, et qui n'aspire pas à une perfection nouvelle (Ia 55, a. 2; *de Coelo*, l. II, lect. 8). Il cessera pourtant lorsque le nombre des générations humaines et des élus sera complet, est-il dit *de Potentia*, q. V, a. 5 et *Supplement. Summa theol.*, q. 91, a. 2.

Saint Thomas reconnaît aussi que le mouvement de l'animal se ralentit, parce que l'animal se fatigue, mais ce n'est pas là un mouvement à proprement parler „naturel" ou déterminé par la nature même, mais par la connaissance sensible de telle ou telle chose nécessaire à sa subsistance; du reste même très fatigué, le cheval presse le pas lorsqu'il s'approche de la maison de son maître.

Enfin la sensation, vive d'abord, s'affaiblit parce qu'elle a une cause extérieure à nous, et nous sentons plus ce qui nous est contraire, ce n'est donc pas un mouvement à proprement parler „naturel". Par opposition *le désir naturel* qui vient de nous s'accentue en nous rapprochant de ce qui nous convient (Ia IIae, q. 35, a. 6, ad 2 m). Si l'on dit que les choses ordinaires ne nous frappent plus, c'est vrai par rapport à la connaissance: mais nous ne désirons pas moins les choses ordinaires nécessaires à notre vie et désirées naturellement comme l'air respirable, le pain, l'eau rafraîchissante. Et si l'on considère formellement le principe du mouvement *naturel* par rapport à sa *fin naturelle*, il est vrai de dire que plus ce mouvement se rapproche de cette fin, plus il devient intense: „*Omnis motus naturalis intensior est in fine.*"

est pour le tout; la main s'expose naturellement et même se sacrifie pour préserver le corps. D'où il suit que toute créature est naturellement inclinée à aimer plus qu'elle même le bien de l'univers et Dieu qui en est l'auteur et la fin; toute créature aspire en effet naturellement à une similitude plus ou moins lontaine de la perfection divine, similitude qui est une manifestation de la bonté de l'Auteur de la création [5].

Cet amour naturel de Dieu, inconscient chez l'être qui n'est pas doué de raison, devient de plus en plus conscient et plus fort au fur et à mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie des natures intellectuelles jusqu'au plus élévé des anges. «L'ange n'est pas, dit saint Thomas, composé de deux natures dont l'une peut trouver un obstacle dans l'autre, comme il arrive chez l'homme, où le mouvement de la partie spirituelle est parfois retardé ou empêché par l'inclination de la partie sensitive. Or lorsque rien ne la retarde et ne l'arrête, la nature se porte de toute sa force vers l'objet de son inclination naturelle. Aussi les anges qui ont reçu une nature supérieure sont inclinés à aimer Dieu auteur de leur nature plus fortement et plus efficacement [6].»

* *
*

Enfin la charité infuse essentiellement surnaturelle tant pour l'ange que pour l'homme, loin de détruire cette inclination naturelle primordiale, la perfectionne et la suréléve [7].

Il s'ensuit que plus le chrétien avance vers Dieu, plus *vite* il doit marcher vers Lui, selon le mot de Saint Paul (Hebr. X. 25) «Exhortons nous les uns les autres et cela d'autant plus que vous voyez approcher le jour». C'est dans son Commentaire de cette Epître ibid. que Saint Thomas écrit: «Quelqu'un pourrait demander: pourquoi devons-nous ainsi progresser dans la foi et l'amour; c'est parce que le mouvement naturel devient d'autant plus rapide qu'il se rapproche de son terme, tandis que c'est l'inverse pour le mouvement violent. Or la grâce nous perfectionne et nous incline au bien à la manière de la nature; il s'en suit que ceux qui sont en état de grâce doivent d'autant plus grandir dans la charité qu'ils se rapprochent de leur fin dernière. C'est pourquoi Saint Paul dit ici: *«Ne désertons pas nos assemblés . . . mais exhortons nous les uns les autres, et cela d'autant plus*

[5] Ia. q. 6, a. 1; q. 60, a. 5.
[6] Ia. q. 62, a. 6.
[7] Ia. q. 60, a. 5; IIa. IIae. q. 26, a. 3.

que vous voyez approcher le jour,» c'est à dire le terme du voyage. *«La nuit est avancée, le jour approche* (Rom. XIII, 12). *Le chemin des justes est comme la brillante lumière du matin, dont l'éclat va croissant jusqu'au milieu du jour»* (Prov. IV, 18).

Saint Thomas veut dire que pour les Saints la trajectoire de leur vie spirituelle s'élève jusqu'au zénith et ne descend plus; il n'y a pas pour eux de crépuscule, c'est seulement le corps qui avec la vieillesse s'affaiblit.

Telle est dans l'ordre spirituel la loi de l'attraction universelle. Notre Seigneur l'exprimait en disant: «Lorsque je serai élevé de terre (sur la croix), j'attirerai tout à moi» — «Nul ne vient à moi, si mon Père ne l'attire» et ne l'attire par moi Médiateur universel et Sauveur de l'humanité. Plus on s'élève, plus la cause efficiente et la cause finale se rapprochent, le Sauveur nous attire à Lui pour nous conduire au Père, principe et fin de tout, souverain Bien, qui attire l'amour d'autant plus fortement qu'on se rapproche davantage de lui. C'est ainsi que dans la vie des saints le progrés de l'amour pendant les dernières années est beaucoup plus rapide que pendant les premières. Ils marchent non pas d'un pas égal, mais d'un pas plus pressé, malgré l'appesantissement de la vieillesse et un certain affaiblissement des facultés sensibles, comme la mémoire sensitive.

La grâce grandit toujours davantage en eux, en particulier la charité.

Ce progrès toujours plus rapide exista surtout dans la vie de la Sainte Vierge, car en elle il ne rencontrait aucun obstacle, et il était d'autant plus intense que la vitesse initiale ou la grâce première avait été plus grande. Il y eut en elle une *accélération* merveilleuse de l'amour de Dieu, accélération dont celle de la chute des corps est comme une image lointaine.

En nous, surtout si nous communions tous les jours, il devrait y avoir quelque chose d'analogue. Chacune de nos communions devrait être substantiellement, non pas seulement aussi fervente, mais *plus fervente* que la précédente, puisque chacune doit, non seulement conserver, mais augmenter en nous la charité, et nous disposer ainsi à *mieux* recevoir l'Auteur de la grâce le lendemain. La promptitude de notre volonté à nous porter vers Lui, qui constitue la dévotion substantielle, devrait donc en principe être toujours plus grande, comme la vitesse d'un mouvement uniformément accéléré. Une attache croissante au péché véniel peut au contraire transformer ce mouvement d'ascension en un mouvement uniformément retardé comme celui de la pierre lancée en l'air, qui va retomber bientôt.

* * *

Si la chute d'une pomme à la surface de la terre a suggéré à Newton la loi de l'attraction universelle, qui régit l'ensemble des corps, saint Thomas y a vu que tout mouvement *naturel*, par opposition au mouvement violent, est plus rapide lorsqu'il s'approche de la fin qui convient à la nature du mobile. Il a compris que plus on s'élève, plus *la cause efficiente*, qui influe physiquement pour produire le mouvement, *et la fin*, qui exerce sa causalité par manière d'attrait (attractio, allicientia), *se rapprochent* et en Dieu s'identifient[8]. La cause efficiente première attire tout à elle comme vers le Souverain bien, et manifeste ainsi sa bonté[9].

Saint Thomas a conçu ainsi l'attraction universelle non seulement dans l'ordre des corps, mais dans celui même des esprits. Il a vu que toute créature est inclinée par sa nature à aimer Dieu plus qu'elle même, que Dieu, Auteur des natures créées est le Centre éminent qui les attire, que toutes sont naturellement portées à converger vers Lui comme les côtés d'une pyramide vers leur sommet: il a vu que mouvement naturel est d'autant plus *intense et* rapide que les natures créées sont plus élevées, ce qui est particulièrement frappant dans les hierarchies des natures angéliques. Enfin la grâce venant perfectionner la nature intellectuelle de l'homme et celle des anges, saint Thomas affirme que l'amour surnaturel de Dieu doit être d'autant plus intense que nous nous rapprochons de Lui, et que, plus près de Lui, nous sommes plus attirés par Lui. Ce principe éclaire toute la doctrine du Docteur Angelique sur la plénitude absolue de grâce en la sainte âme de Jésus, plénitude qui n'a pas augmenté après l'instant de sa création[10] et sur le progrès ininterrompu de la charité en Marie jusqu'à ce qu'elle soit arrivée au terme qui est la béatitude parfaite, mesurée non plus par le temps, mais par l'immobile éternité.

Chaque âme en voyage vers Dieu apparait ainsi comme un monde qui gravite vers Lui; Saint Augustin avait dit *amor meus pondus meum*, mon

[8] cf. C. Gentes. l. III, c. 109 principio; c. 17, 7 m. — Phys. II, lect. 10 fin.

[9] cf. Ia, q. 6, a. 1. Utrum esse bonum conveniat Deo „Respondeo dicendum, quod bonum esse praecipue Deo convenit. *Bonum* enim aliquid est secundum quod est appetibile: unumquodque autem appetit suam *perfectionem;* perfectio autem et forma effectus est quaedam *similitudo* agentis, cum omne agens agat sibi simile, unde *ipsum agens est appetibile* et habet rationem boni. Hoc autem est quod de ipso appetitur, ut ejus similitudo participetur; cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis. Unde Dionysius (de div. Nom. c. 4) attribuit bonum Deo, sicut primae causae efficienti, dicens quod *bonus dicitur Deus* sicut ex quo omnia subsistunt".

[10] IIIa. q. 7. a. 9 et 12.

amour est le poids qui m'entraîne, d'autant plus vite qu'il est plus grand. Telle est la vraie loi de l'attraction universelle dans toute son amplitude et son élévation; le monde moderne ne la voit guère que sous son aspect matériel et très inférieur, dans l'ordre des corps inanimés; voyons la dans toute sa grandeur. Le monde matériel, a dit un philosophe moderne, n'est qu'un prétexte au développement de la conscience. S. Augustin et Saint Thomas disaient: il est un miroir où se reflètent très imparfaitement les perfections de l'ordre spirituel. Les anges voient les choses matérielles d'en haut dans les choses spirituelles, nous autres nous voyons les choses spirituelles d'en bas dans le miroir des choses sensibles[11]. Ne nous arrêtons pas au miroir, allons jusqu'à la réalité, surtout à la Réalité Suprême, qui est à la fois cause efficiente et cause finale, Centre d'attraction de tout l'univers des esprits et des corps.

C'est ce que dit la liturgie:

RERUM DEUS TENAX VIGOR,
IMMOTUS IN TE PERMANENS,
LUCIS DIURNAE TEMPORA
SUCCESSIBUS DETERMINANS.

«Les cieux chantent la gloire de Dieu» dit le psalmiste, en nous manifestant cette cause suprême qui meut tout, ordonne tout, attire tout, qui attire particulièrement les âmes comme autant d'univers spirituels. Ces univers spirituels, qui gravitent vers Dieu, doivent tendre d'autant plus vite vers Lui qu'ils s'en rapprochent davantage.

[11] Ia. q. 57, a. 1; q. 87, 88.

LA NOTION DU TEMPS

Par Dr. P. M. de Munnynck,
professeur à l'université de Fribourg (Suisse)

Personne n'ignore que le problème du temps a tourmenté les penseurs depuis des siècles. Tout le monde se rappelle la parole un peu découragée de S. Augustin. Au moyen-âge on s'en est tenu à la formule d'Aristote. Kant a entretenu jusqu'à nos jours certaines illusions par sa forme a priori de la sensibilité interne. Les mathématiciens, qui introduisent inéluctablement dans leurs spéculations des réalités qui n'ont rien de quantitatif, nous ont lancés dans une impasse. Bergson nous en a fait sortir; mais il se heurte à son tour à des obstacles déconcertants. Et les savantes considerations d'Einstein ont achevé de jeter certains esprits dans un trouble profond. — Bref, tout philosophe sent le besoin de reprendre le problème pour son compte. Très simplement, et d'une manière très succinte, nous livrons ici le résultat de nos réflexions. Il nous faudra évidemment écarter certaines notions insuffisantes; mais nous ne pouvons nous livrer à aucune controverse. Nous exposons ce que nous pensons; et nous sommes heureux d'offrir ces annotations en modeste hommage à un penseur, devant lequel tout homme reflechi s'incline profondément.

Bergson a fait de la bonne et définitive besogne lorsque par ses pénétrantes analyses il a démontré que le temps ne s'enferme en aucune formule mathématique. — Il faut reconnaître les énormes services que les mathématiciens, par leurs considérations sur l'espace, ont rendus aux philosophes. Ceux-ci semblaient fatalement dominés par la tyrannie imaginative des postulats d'Euclide. Kant lui-même, après un vague essai avorté, n'arrive pas à s'en dégager. Ce sont les mathématiciens, les Riemann, les Lobatchewsky, qui nous ont conduits à cette notion d'étendue pure, où se placent les points, où se tracent les lieux géométriques. Malheureusement ils ont été moins appliqués, — et pour d'excellents motifs d'ailleurs, — à la notion de temps. Ils ne peuvent noter que des coïncidences, des moments sans durée, qui laissent évidement échapper ce qui constitue précisément le temps. Ils savent certes que le temps va au-delà de ces moments, qu'il est ce qui se trouve entre les coïncidences. Mais c'est précisément ce qui n'entre pas dans leurs formules; et leurs protestations contre les critiques bergsoniennes montrent que comme hommes refléchis ils dépassent leur

propre science. — Une considération très simple met en pleine lumière l'insuffisance de cette notion mathématique. Imaginons que tous les événements contemporains se déroulent avec une vitesse mille fois plus grande, rien ne serait changé dans les formules des mathématiciens. Il est donc manifeste que le temps réel, la durée, leur échappe. Bergson en conclut que les mathématiciens ne mesurent que l'espace. C'est peut-être exagéré; car par le temps mathématique ils ajoutent à l'espace bien des rapports et bien des réalités. Mais nous devons au moins en conclure que ce ne sont pas les mathématiciens qui nous sortiront d'embarras.

Lorsqu'Einstein a fait connaitre au monde le résultat de ses admirables analyses, lorsque surtout les vulgarisateurs ont pu le déformer à plaisir pour en déduire les conséquences les plus paradoxales, ce fut de la stupéfaction. N'entrons pas dans ces querelles. Les conclusions authentiques d'Einstein sont parfaitement et complètement admissibles. Pour notre part, nous les croyons vraies. — Mais on perd de vue que pas une fois Einstein n'a discuté la notion du temps. Cela peut paraître paradoxal; mais qu'on se rappelle que l'éminent mathématicien procède, non seulement en mathématicien, mais en physicien. Il ne s'agit pas pour lui de ce que le philosophe appelle le temps, mais de *la détermination physiquement possible du temps*. Ce n'est évidemment pas la même chose; et une autre sommité de la science mathématique contemporaine, le baron de la Vallée-Poussin, l'a très judicieusement noté. Qu'Einstein et les einsteiniens poursuivent leurs utiles et admirables analyses; et que les philosophes ne s'en émeuvent point. Ils parlent de choses très sensiblement différentes.

C'est que mathématiciens et philosophes doivent nécessairement partir de notions fournies par le sens commun. Les premiers ne devraient, en théorie, se livrer qu'à l'analyse, — non pas de la quantité; car c'est là un domaine philosophique, — mais des relations quantitatives. Cependant d'autres préoccupations rompent ces étroites limites. Le contact avec la physique leur fait introduire dans leurs calculs des notions qui ne sont plus purement quantitatives, ou qui ne sont plus quantitatives du tout. L'étendue même, base de la géométrie, n'est pas purement quantitative; car la quantité, qui implique la pluralité des parties, ne suggère rien au sujet de leur extraposition. Et il y a le changement, le mouvement, la vitesse, le temps! Ce n'est pas chez les mathématiciens, qui tous s'occupent de réalités physiques, que les philosophes doivent chercher la notion pure de ces réalités. — Eux aussi doivent partir des notions vul-

gaires. Ils doivent les analyser, les épurer, les réduire à leurs éléments essentiels, découvrir leurs racines, et noter leurs répercussions. Bergson s'est donné cette tâche, et est arrivé à des conclusions qui n'ont pas diminué la difficulté du problème.

Ce qui frappe avant tout dans le temps, c'est la *succession*. C'est au fond ce qu'y a vu Kant; c'est ce qui a fasciné Bergson; et c'est ce qui reste en dernière analyse le problème fondamental, — est-ce un problème éternel? — que nous impose le temps.

La succession implique la diversité; et dès lors le temps entraîne le changement. Les choses ne durent, suivant Bergson, qu'à condition de changer. Evidemment, cette conclusion est un peu surprenante: une chose semble durer d'autant plus qu'elle est plus permanente, qu'elle change moins. Mais passons. — Le changement, le devenir implique le nouveau, l'évolution, la fécondité. De là à passer à « l'évolution créatrice » il n'y a qu'un pas. Tout ce qui dure évolue; tout devient, rien n'est. Le dynamisme radical surgit comme une conséquence nécessaire de cette analyse du temps. Les derniers éléments de la matière, atomes, électrons, (ou forme quelconque de la réalité matérielle) semblent bien immuables; aussi la matière ne dure pas. Dans ce devenir il n'y a pas lieu de distinguer « cause » et « effet ». Ce sont là des concepts d'ordre pragmatique, qui supposent de l'être, du statique, et qui d'ailleurs mènent à d'inextricables difficultés. Il n'y a pas d'autre réel que le « devenant », le jaillissement continu sans source. La durée, étant exclue de la matière, est essentiellement d'ordre psychique; et les traces de durée que nous découvrons dans le monde matériel prouvent que la matière, — pierre d'achoppement pour toute systématisation philosophique de la Nature, et surtout pour celle de Bergson, — a encore quelque rapport au psychique: elle n'est qu'un déchet du jaillissement psychique. Aussi c'est dans notre vie interne que nous découvrons la durée pure; et Bergson note des observations psychologiques qui ont fait l'admiration des psychologues, et trouve des images suggestives qui ont fait les délices des littérateurs.

C'est excessivement ingénieux. Mais est-ce bien solide? Un rocher qui reste immuable pendant mille ans ne dure pas? Ceci n'est pas qu'un paradoxe; c'est manifestement faux. Ce n'est plus la notion de temps ou de durée que Bergson analyse; c'est celle de changement. Que la succession implique un certain changement, cela ne parait pas faire l'ombre d'un doute. Mais de là à identifier la durée avec le changement, — et avec un

changement dans la nature des choses, — il y a un glissement que tous les dialecticiens considèreront comme un faux pas. Il est manifeste que s'il n'y avait que le rocher immuable, s'il n'y avait pas par ailleurs quelque changement continu, nous ne pourrions en aucune manière *déterminer* la durée du roc. Mais l'impossibilité de déterminer le temps ne supprime pas le temps lui-même. Bergson tombe ici dans le paralogisme que nous relevions tout à l'heure chez certains admirateurs un peu naïfs d'Einstein. Il confond une réalité avec sa détermination quantitative humainement possible.

En réalité, ce qui dure est permanent, c'est à dire, ne change pas, — et est cependant *successif*, c'est à dire implique le changement. Voilà le problème fondamental que nous pose la notion du temps.

Une chose durable, une chose permanente reste ce qu'elle est. Mais elle a un passé, un présent, un avenir, qui assurément ne sont pas identiques. Elle reste ce qu'elle est; mais elle n'*est* pas de toute l'ampleur de son existence. Elle est permanente dans ce qu'elle est; mais elle n'est, dans toute la force du terme, que dans le présent. C'est dans le présent seul qu'elle est actuelle. Et dès lors nous saisissons comment la permanence se concilie avec le changement essentiel au temps. « Ce qui est » dure temporairement, ne change pas; mais l'être, l'existence est en changement continu. Le temps ne se rapporte pas, par soi, à ce qui existe; il se rapporte à l'existence. Nous saisissons ici la méprise fondamentale de Bergson: il a glissé de l'ordre d'existence à l'ordre des essences. Il a cru que les choses devaient changer pour durer, — ce qui est contradictoire, — parce que le temps ne se concoit pas sans changement. Ce qui change, ce n'est pas la chose qui existe; c'est son actualité temporelle. — Le temps est l'existence qui convient aux choses temporaires.

Ce passage à l'ordre d'existence est le premier pas vers l'élucidation du problème. Il est d'ailleurs manifeste qu'une réalité quelconque n'est introduite dans le temps que par son existence.

Mais comment concevoir cette existence temporelle? — L'actualité existentielle appartient à l'ordre d'être. Elle nous est donnée, ne fût-ce que dans notre pensée actuelle; et c'est là la vraie portée du principe cartésien. L'analyse métaphysique gradue les actualités, depuis celle, purement idéale, qui convient au conçu, jusqu'à la sur-actualité que nous devons attribuer à l'Infini. — Mais l'existence, dans son concept propre,

n'implique aucune succession. Quelle est cette existence qui porte les caractères essentiels du temps?

L'actualité ne se découvre que dans le présent. Le passé n'est pas; il a été. L'avenir n'est pas encore; il sera. Le présent ne dure pas; et ne peut par conséquent constituer le temps. Le passé et l'avenir, qui avec le présent sont essentiels au temps, ne sont pas actuels, ne sont pas existants. L'actualité existentielle d'une chose temporaire est donc mêlée de toute part de non-actualité. L'être, dont l'existence est mesurée par le temps, est et n'est pas. Mais précisons.

Le temps est manifestement une synthèse de passé, de présent et d'avenir. Chacun de ces éléments mérite notre attention; car il est manifeste que le non-être, impliqué dans le passé, n'est pas celui qu'on trouve dans l'avenir. Non seulement ils se distinguent, mais ils s'opposent.

Le passé n'est pas; il a été. Mais ce « il a été » implique évidemment de l'être, et même de l'être nécessaire. Il ne peut pas ne pas avoir été. Il serait absurde d'y voir ce que nous appelons l'actualité existentielle; mais ce n'est assurément pas au néant de l'existence qu'on peut attribuer la nécessité.

L'avenir n'est pas; il sera. Mais ce « sera » n'est assurément pas la négation de tout être. Le simple possible ne sera pas pour autant. Le présent temporaire n'est présent que parce qu'il tend à l'actualité de l'avenir. — Cependant cette actualité de l'avenir est incomparablement plus atténuée que celle du passé. Celle-ci est nécessaire; et Dieu même ne peut pas l'anéantir. La réalité de l'avenir est purement contingente. La permanence de ce qui dure dans le temps et l'écoulement continu de son existence montrent évidemment que « ce qui existe » temporairement m'inplique pas l'existence. S'il ne l'a pas, il ne doit pas l'avoir; et il peut ne pas l'avoir dans l'avenir. Celui-ci, qui n'est pas le non-être, a infiniment moins de réalité que le passé.

Dès lors le temps complet n'existe proprement que dans cette actualité idéale que peut donner la pensée. Il n'est assurément pas un *être de raison*; il est l'actualité même des choses temporaires. Mais il est une synthèse opérée par l'esprit qui embrasse à la fois la réalité nécessaire du passé, l'actualité existentielle du présent, et l'actualisation problématique de l'avenir.

Dans ce temps il y a un point privilégié; c'est le présent. C'est dans ce présent que la chose temporaire *est* au plein sens du mot; mais ce

présent n'a pas de durée. Il est le point de contact entre la réalité nécessaire du passé, qui par lui s'accroit sans cesse, et la possibilité de l'avenir qu'il actualise sans arrêt. Le temps apparaît donc comme un devenir continu. Comme dans le mouvement le mobile *passe* à un point, parce qu'il a passé par les espaces antérieurs et se dirige vers les parties ultérieures de sa trajectoire, ainsi la chose temporaire est dans le présent parce qu'elle a été dans le passé et conquiert l'avenir. Le temporaire n'*est* pas dans le présent, il y *passe*. Le temps tout entier apparait ainsi comme un *devenir*. Les réalités temporaires envisagées dans leur existence, ne sont pas. Elles deviennent.

Elles deviennent! Elles ont acquis l'actualité de leur passé, comme le mobile en mouvement sur sa trajectoire a déjà traversé l'espace parcouru. Mais elles l'ont acquis pour acquérir davantage par le présent, « qui mord sur l'avenir », comme dit Bergson. Il y a là une acquisition d'être continue; et ce que la chose temporaire peut ainsi acquérir, ce qu'elle possède nécessairement, inaliénablement, c'est son passé. C'est ce passé qui mesure l'actualité existentielle de toute chose temporaire; et cette actualité est singulièrement atténuée.

Lorsqu'on conçoit le temps de cette manière, comme le devenir dans l'ordre d'existence, on peut au moins projeter quelque lumière sur le mystère de la « succession » temporaire. L'idée du devenir, de « la puissance passant à l'acte », ne paraît pas impliquer par soi la succession temporelle; et l'on peut se demander si jamais on arrivera à la faire sortir intégralement d'une analyse métaphysique. Peut-être sommes-nous irrémédiablement astreints à l'emprunter à notre expérience interne; car tous les essais de réduction semblent incomplets, et paraissent introduire subrepticement cette succession temporelle qu'il s'agit d'expliquer.

Cependant, l'opposition radicale du passé et de l'avenir, du nécessaire et du problématique, exclut toute identification. Le passé acquis, tendant à l'avenir, est présupposé à celui-ci comme la puissance à l'acte du devenant. C'est même ce qui rend le devenir du temps rigoureusement irréversible. Le passé doit être, pour que l'avenir, qui n'est pas, devienne à travers le présent. Il y a là une antériorité de raison, qui nous dispose à une antériorité temporelle. Nous ne croyons pas qu'on puisse aller au-delà par la simple analyse.

Aussi la notion intégrale du temps n'appartient par à la pure notion d'être, de la permanence dans l'être, ou du devenir essentiel. Elle paraît

bien une détermination d'être, une modalité d'être entrainée par l'essence qui existe dans le temps. Ce n'est donc pas sans motif qu'Aristote et les aristotéliciens placent le temps, qui dans son concept absolu est l'*existence* temporelle, parmi les « categories » qui déterminent les *essences*.

Faut-il définir le temps? — On devine immédiatement, l'être ne se définissant pas, que toute définition aura quelque chose d'inadéquat. Mais comme le temps n'est pas sans rapport avec une détermination essentielle, on peut au moins essayer une description suggestive. Nous croyons qu'envisagée à la lumière de notre rapide analyse, aucune formule n'est plus précieuse que celle d'Aristote: *ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*.

Au premier coup d'oeil on s'aperçoit que les mots ont subi une translation de sens. D'autre part, la formule est extrêmement synthétique. Pour s'en convaincre il faut se rappeler que trois espèces de « temps » se désignent par le même terme:

1. Il y a le temps « psychologique », c'est à dire l'appréciation subjective du temps. Tout le monde connait ses flottements et ses relativités. Ce qui le rend particulièrement intéressant, c'est le caractère synthétique du « présent psychologique », qui ne dure pas sans doute, qui est psychologiquement indivisible, et qui cependant contient quelque chose du présent et de l'avenir. — C'est la manifestation fondamentale du pouvoir synthétique de la mentalité humaine; mais ce temps psychologique ne doit pas nous arrêter en ce moment.

2. Il y a le temps « relatif ». C'est celui des mathématiciens et des naturalistes. C'est celui que les einsteiniens incompétents confondent avec le temps tout court, avec le temps des philosophes, qui seul mérite le nom de temps « absolu ». Le temps relatif *présuppose* toute la notion du temps, comme les mathématiques présupposent toute la notion de quantité. Il n'est autre chose que *« la détermination physiquement possible du temps »*. Ce temps relatif a une importance énorme dans la vie pratique et dans les sciences empiriques de la Nature. Même les philosophes ne peuvent s'en passer en aucune manière s'ils veulent arriver à une systématisation de l'Univers.

3. Enfin il y a le temps lui-même, ce que nous pouvons appeler le temps « absolu ». C'est celui que nous avons analysé, et qui se réduit à l'*existence* temporelle des êtres.

Cette distinction étant posée, on voit que la définition d'Aristote se rapporte directement au temps relatif. Il s'agit là de « nombre », de « mesure ». Mais les mots sont si évidemment choisis en un sens plus ou moins analogique, que la formule aristotélicienne suggère nettement un au-delà, qui nous mène au temps absolu.

Le « nombre » est une «espèce » de quantité. C'est l'unité mentale d'une pluralité réelle homogène. Pour déterminer le temps relatif nous nombrons des points d'un mouvement dans l'espace. Ce premier mot de la formule indique donc très nettement le temps relatif. Mais comment admettre qu'Aristote se soit arrêté à pareille idée? Il pose explicitement le temps comme une catégorie distincte, qui ne peut pas être une « espèce » d'une autre catégorie, de celle de « quantité ». Et l'homogénéité des parties du temps n'est pas complète comme celle du nombre; car nous devons nécessairement les caractériser par leur succession dans le passé, le présent, l'avenir. Le mot ne peut donc être employé que dans un sens dérivé, à défaut d'expression propre. Il détermine le temps relatif et suggère le temps absolu.

L'emploi du terme suivant: *κινήσεως*, souligne vigoureusement cette interprétation. Dans l'ordre des essences nous connaissons les six espèces de mouvement: la génération et la corruption des substances, l'augmentation et la diminution des quantités, l'altération des qualités et le mouvement local. Rien de tout cela n'est impliqué dans le temps. Il est très vrai que le « mouvement » est nécessaire à la *détermination* du temps, au temps relatif. Mais que tout changement vienne à disparaitre, que tout reste dans un état inaltéré, les choses temporaires n'en dureront que davantage. Le « mouvement » aristotélicien est « l'acte d'un être en puissance en tant qu'il est en puissance », en tant que n'ayant pas tout son acte il l'acquiert. Tout le devenir est basé chez Aristote sur les notions primordiales d'acte et de puissance. Or l'acte et la puissance se déterminent sans doute dans les essences, mais par eux-mêmes ils sont aussi larges que l'être. Il n'y a aucune détermination de ce devenir dans la formule aristotélicienne. Nous sommes donc rejetés vers la notion pure d'acte et de puissance, vers la notion générale de l'être. Le temps devient ainsi une certaine unité mentale — le nombre analogiquement pris — du devenir dans l'être; ce qui nous met bien en contact avec le temps absolu.

La dernière partie de la formule: *κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*, est peut-

être la plus déconcertante. Elle semble supposer toute la notion du temps; et l'explication paraît devenir vicieuse, comme un véritable δι' ἀλλήλων. Mais nous avons vu ce que l'analyse peut nous donner au sujet de la succession temporelle! Elle résiste à toute déduction rigoureuse, parce qu'elle est une détermination de l'être dans l'ordre des essences, et que seule l'expérience peut nous la livrer. Ces mots, qui semblent une pierre d'achoppement, indiquent très nettement l'irréversibilité du temps; et nous apprennent que le temps, qui par soi appartient à l'ordre d'existence, est cependant une existence proportionnée à un ordre déterminé d'essences. Cette existence ne peut être conçue qu'en raison d'une essence déterminée; et c'est pourquoi le temps, même absolu, doit prendre place parmi les catégories aristotéliciennes.

Nous ne voulons nullement présenter ces réflexions comme un commentaire authentique de la pensée d'Aristote. Le philosophe semble bien souvent limiter ses spéculations au temps relatif. Il n'y a là que des idées suggérées par la fameuse formule. Elle est eminemment synthétique, car elle semble embrasser à la fois le temps relatif et le temps absolu. — On peut y voir une confusion; mais la nécessité d'une distinction nette entre le temps relatif et le temps absolu ne s'est guère fait sentir que de nos jours; et la définition aristotélicienne la suggère au moins par l'emploi judicieux de termes analogiques. Nous n'en connaissons pas de meilleure. Aucune ne nous livre une analyse plus profonde du temps mystérieux.

L'existence n'est que l'acte de l'essence. Elle ne la modifie assurément pas; elle la transporte dans un autre ordre d'être. Si l'existence porte un caractère déterminé, ce ne peut être évidemment qu'en raison de l'essence déterminée qu'elle actualise. Une chose n'est fondamentalement temporaire qu'en raison de son existence; et c'est pourquoi le temps n'est pas un caractère distinctif de tel ou de tel autre ordre de réalités matérielles; c'est pourquoi il s'étend à tout notre univers sensible. Or le concept pur d'actualité existentielle n'implique assurément pas les non-actualités, ou les actualités restreintes que nous avons trouvées dans le temps. Le temps est l'actualité d'essences particulières, qui par leur nature sont proportionnées à cette existence diminuée, qui n'est qu'un devenir. — A quelles essences peut convenir l'existence temporelle?

L'actualité existentielle ne leur revient pas dans toute sa portée.

Nous devons donc admettre que les essences qui existent dans le temps ne sont pas des possibilités d'existence pleine. L'essence temporelle étant caractérisée par le mot être, elle n'est qu'un être diminué, dans l'ordre d'être. Non seulement sa nature est limitée, finie, par sa détermination essentielle; mais cette limitation va jusqu'à lui enlever le plein caractère d'être. Pareille essence paraît un être mêlé de non-être puisqu'elle ne semble pas pouvoir s'actualiser pleinement, puisque toute son actualité n'est qu'une actualisation, un devenir.

Nous nous trouvons ici devant une constatation grosse de conséquences. Il y a donc des êtres mêlés intrinsèquement au non-être. Il y a des êtres qui portent en soi une raison de leur non-être, des êtres dont toute l'actualité se réduit à l'acquis du passé, de « l'avoir été », le seul qui avec l'actualité problématique de l'avenir constitue leur existence. Sur ce fond déteint d'existence incomplète ne se détache que le point lumineux du présent, qui soulève certes des problèmes, mais ne constitue pas la durée temporelle. Il y a des êtres qui portent en soi, par leur essence même, la possibilité de non-être. Ne voit-on pas poindre ici, dans la nature même des choses, ce mélange de réalité et de pure puissance, que les anciens ont appelé la « matière première ». Nous connaissons les abus grotesques que certains scolastiques décadents en ont fait. Mais nous croyons que les imperfections inhérentes au quantitatif, à l'être que ne montre qu'un ombre d'unité, nous conduit à cette puissance pure, à la matière première sainement comprise, qu'on a parfois si grossièrement défigurée. L'actualité fuyante des choses temporaires nous paraît au moins suggérer le point auquel nous mène l'analyse de la substance quantitative. Dès lors on peut admettre sans aucune témérité que le temps est l'actualité existentielle des substances quantitatives, de celles qui par leur essence même portent en soi le principe de leur non-actualité.

S. Thomas l'a affirmé sans hésitation. Lorsqu'il s'occupe de la durée des esprits purs, il ne veut pas l'identifier avec celle du temps. Evidemment S. Thomas est conduit ici par certaines données théologiques; mais elles sont instructives pour le philosophe. Les esprits purs échappent, au moins d'une manière relative, à la succession dans leur existence substantielle, parce qu'ils ne portent pas en soi cette marque d'imperfection qu'est la matière première. Il en résulte avec une entière évidence que S. Thomas, bien qu'il ne parle guère que du temps relatif, rapportait cependant la notion fondamentale du temps à l'ordre d'existence; et que

pour lui l'actualité temporelle est entrainée par la composition hylémorphique des substances matérielles.

Le temps réellement inhérent aux choses temporaires, c'est leur passé. Il est acquis, acquis à jamais, avec une pleine nécessité. Même si une chose temporaire était privée de toute actualité, même si elle était « annihilée », il resterait éternellement vrai qu'elle « a été », ce qui n'est pas rien, ce qui est plus que « ne pas avoir été ». Au cours du devenir temporel ce passé augmente sans cesse. « Ce qui est » dans le temps reste immuable; mais son actualité existentielle s'accroit toujours; et nous ne voyons pas, à la lumière de la pure raison, qu'il faille mettre un terme à cet enrichissement continuel. — Le temps relatif, le temps qui devient un prédicat accidentel des choses temporaires, est la détermination comparative de ce passé acquis, qui appartient à l'ordre d'être, à l'actualité existentielle, au temps absolu. On voit par là les connexions intimes entre le temps relatif et le temps absolu; et l'on comprend pourquoi les grands maîtres de l'antiquité les fusionnent dans une conception unique. Il importe de les distinguer en ce moment pour échapper à des confusions regrettables; mais cette distinction n'est pas une séparation: elle ne peut jamais nous faire oublier leurs indissolubles connexions. Le temps relatif est la détermination comparative de cette ombre d'actualité nécessaire qu'est le passé acquis dans le temps « absolu ».

Le présent est un moment privilégié de la durée temporelle. Là éclate dans toute sa vigueur l'actualité d'un réel, qui par sa nature ne semble postuler que l'actualité restreinte du passé. C'est là, dans le présent, que se révèle l'ombre portée de la suractualité de l'Infini sur la chose temporaire. Impossible d'insister sur cette constatation formidable, qui ouvre des perspectives sur la totalité du Réel. Contentons-nous de noter que l'acte atténué du passé jette un lumière précieuse sur un aspect particulier du problème de la finalité.

Les choses temporaires arrivent à l'existence; et après une durée plus ou moins longue périssent comme si elles n'avaient jamais existé. Elles ont agi assurément au cours de leur existence; l'univers s'en trouve modifié. Mais ces résultats de leur existence existent dans d'autres êtres; et l'on ne voit de cette manière aucun motif, aucune finalité propre, à l'existence de l'être individuel qui a existé, et qui a péri. Il n'en est plus de même si l'on considère que « avoir été » est une réalité indestructible, nécessaire,

éternelle, qui à tout jamais enrichit l'univers, qui se marque dans son évolution vers son terme mystérieux. Tout être individuel, parce qu'il a existé, arrive par quelque chose de son existence à la « fin » de l'univers. Tout être, même le plus fugace, s'appuie sur une réelle finalité.

Le problème du temps devient souvent une torture pour le philosophe. Sera-t-il jamais résolu? On en peut douter; mais il n'y a là aucun motif de découragement; car chaque étincelle de lumière que la notion du temps projette dans l'intelligence réfléchie est une joie pour le métaphysicien et un progrès pour l'humanité pensante. Nous avons voulu apporter à cette Valeur notre modeste contribution. Quelle que soit l'importance que le lecteur voudra y attacher, elle nous a donné cette joie, que seul le métaphysicien peut éprouver sur la terre.

E. Pſychologiſche Probleme

EMOZIONI E SENTIMENTI

RICERCHE ED OSSERVAZIONI PRELIMINARI ALLA COSTRUZIONE DI UNA TEORIA

Da Dott. Agostino Gemelli, O. F. M.,
Professore di psicologia sperimentale nell-Universitá cattolica del S. Cuore (Milano)

I. OSCURITÀ E CONFUSIONI NELLE ATTUALI CONOSCENZE

Vi sono pochi campi della psicologia nei quali vi sia cosi grande oscurità come in quello della vita affettiva: Confusioni di terminologia innanzi tutto. Chi scorre il recente volume „*The Wittemberg Symposium*[1]" sui sentimenti e sulle emozioni, è colpito dal fatto che non vi sono due autori che designano lo stesso processo con la denominazione di emozione o con quella di sentimento; si giunge persino al punto che taluno chiama emozione ciò che altri chiama sentimento, e viceversa. Profondamente differenti sono anche i concetti fondamentali; basti ricordare che piacere e dolore sono da taluni ritenuti come due processi elementari, eterogenei, mentre per altri, pur essendo antagonisti, sono dello stesso genere; e così via. Se poi si passa da una lingua ad un'altra, le confusioni crescono ancor più. Che cosa corrisponde nelle lingue germaniche alla espressione emozione, comune alle lingue neolatine? Gemütsbewegung è certamente qualcosa di diverso. Cosi: affekt, affection, passion, ecc. quali corrispondenti hanno?

In fondo tutta questa confusione è il riflesso della mancanza di una dottrina ben precisa sulla natura degli stati affettivi; il che, come già da tempo ha fatto rilevare Külpe[2], a sua volta, è il frutto della mancanza di accordo intorno ai criterî per differenziare gli stati affettivi[3] dagli altri stati di coscienza. Gli autori, pur accordandosi nell'ammettere che alcuni aspetti sono proprî degli stati affettivi, differiscono nel determinare il significato e soprattutto differiscono nel ritenere alcuni altri caratteri come proprî degli stati affettivi. Tipica e fondamentale è la discussione intorno alla intenzionalità dei sentimenti[4]. Vero è che numerose sono le teorie emesse;

---

[1] *Feelings and Emotions. The Wittemberg Symposium*, Worcester, 1928.

[2] *Rapport au VI Congrès International de Psychologie*, Genève 1910. Questo rapporto è ancora oggi la esposizione più precisa e più completa delle questioni sollevate nello studio degli stati affettivi.

[3] Nel suo più recente volume: *Vorlesungen über Psychologie*, edito da *Bühler* (Leipzig 2. ediz. 1922), il *Külpe* pone in testa alla sua lucida trattazione la determinazione dei caratteri od aspetti degli stati affettivi (pag. 217 segg.).

[4] La maggiore opposizione fu fatta dal *Benussi (La suggestione e l'ipnosi* Bologna, 1925), e Psych. Forsch., Bd. XI, p. 197 e ss.

raggruppate intorno ad alcuni concetti fondamentali, sono esse poi sviluppate in varietà numerose, onde anche una sistemazione loro riesce difficile; tutte rivelano che chi le ha costruite fu preoccupato di mettere al primo piano questo o quell'aspetto o quel fatto: o il parallelismo dei fatti fisiologici e dei contenuti di coscienza; o la dipendenza del sentimento dagli stimoli, adeguati o no; ovvero il fondamento fisiologico ed anatomico, o invece l'attività del soggetto. Ve ne ha per tutti i gusti e per tutte le tendenze, perchè sono troppo evidenti in coloro che hanno costrutto queste teorie le preoccupazioni di carattere filosofico per giustificare cioè questo o quel sistema.

Io non ho la pretesa con il presente scritto di porre ordine in tutta questa matassa arruffata e tanto meno di aggiungere all'infinita serie di teorie più o meno eccessive, una nuova teoria. Voglio limitarmi ad illustrare il punto di vista dal quale mi sono posto nello studio, che dei sentimenti, io ho fatto con i miei allievi [5].

Da anni nel mio Laboratorio si compiono ricerche sugli stati affettivi impiegando il metodo dell'introspezione provocata (metodo di Külpe); mediante un grande numero di esperienze furono così raccolti numerosi protocolli; tra i quali ne ho scelto, per l'esame degli stati affettivi, un certo numero nei quali codesti processi furono provocati con stimoli diversi: parole, ricordi, lettura di brani di poesia o di prosa, ecc. I soggetti erano invitati a riferire sulle loro esperienze; e i protocolli erano raccolti con le consuete cautele; poscia erano sottoposti ad accurato esame analitico. Data la natura di questo scritto nel quale mi propongo di segnare delle linee generali piuttosto che riferire intorno ai singoli risultati, ritengo inutile riferire sistematicamente i protocolli e dare le particolarità delle esperienze compiute [6].

---

[5] Già una mia allieva ha pubblicati i risultati di accurate ricerche sul sentimento religioso: *Canesi, Ricerche sulla psicologia della preghiera; in: Contributi del Laboratorio di Psicologia*, Serie I. Altre ricerche sono in corso di pubblicazione da parte di un altro allievo sul comico *(Contributi del Laboratorio di Psicologia*, Serie 4. in corso di pubblicazione). Si tratta di ricerche nelle quali ho avuto di mira di considerare alcuni aspetti caratteristici della vita affettiva dal punto di vista funzionale. In altre ricerche di antica data ho studiato il problema *psicofisiologico* che qui lascio da parte, cosí come lascio da parte per ora lo studio della base anatomica e fisiologica dei sentimenti, rimandando a quel lavoro. Cfr.: *Gemelli, La teoria somatica delle emozioni; osservazioni e critiche*, Firenze 1910.

[6] In questi ultimi tempi il metodo introspettivo è stato dedicato con particolare interesse e con buoni risultati allo studio degli atti affettivi e si è dimostrato anche in

Mi limito dunque, sulla base dei risultati ottenuti, ad esporre come io concepisco il meccanismo della vita affettiva; i fatti da me rilevati mi hanno guidato ad una interpretazione funzionale di essi che, così io ritengo, presenta un certo vantaggio.

II. IL PUNTO DI VISTA FUNZIONALE

In questi ultimi anni è stato, specie per merito dei seguaci della «scuola della forma», mossa alla vecchia psicologia la critica che dei fatti della vita psichica era data una visione atomistica, per la quale era se spezzato artificialmente in «elementi» l'organico insieme della attività psichica [7]. Senza identificarsi con il punto di vista proprio dei seguaci della dottrina della forma, l'esame di una data attivitá psichica fatto dal punto di vista funzionale, ha comune con esso il vantaggio di permettere di cogliere i fatti psichici nella loro connessione e di renderci ragione del loro meccanismo. Nel caso nostro, grazie a questo punto di vista è possibile superare una particolare difficoltà: la vita affettiva ci presenta un duplice aspetto, quello organico e quello psichico; i due ordini di fatti sono certamente connessi tra di loro, ma riesce difficile cogliere la loro connessione perchè ciascuno di essi ha proprie leggi ed un proprio modo di sviluppo; ora ciò che importa fare in una adeguata interpretazione degli stati affettivi è precisamente di cogliere il rapporto dei due ordini di fatti suaccennati e di spiegare l'apparente opposizione del loro meccanismo. Il problema allora si presenta in questo modo: quali sono le situazioni nelle quali si hanno stati affettivi? e qual'è la funzione compiuta da questo ordine di fenomeni in ordine alla condotta dell'individuo?

---

questo campo utilissimo. Si vegga: *Gerald Phelan, Feeling Experience and its Modalities*, London 1925, *Lindworsky, Über höhere Gefühle*, Arch. f. d. ges. Psych., vol. LXI, H. 1—2; si vegga anche un interessante, per quanto non sistematico, capitolo di *Girgensohn* nella sua ben nota opera. *Der ſeeliſche Aufbau des religiöſen Erlebens*, Capo I, pag. 120 e ss.

[7] La costruzione della vita psichica, cosi come la critica delle precedenti dottrine, fatta da questo punto di vista è stata quasi esclusivamente fatta nel campo della percezione, se si fa eccezione dei recenti lavori di *Kurt Lewin* e dei suoi scolari *Zeigarnik*, *Ovsiankina*, ecc. sull'attività volontaria *(Das Problem der Willensmeſſung*, Pſych. Forſch. VI. I. pag. 191, VI. 2. pag. 65; *Vorbemerkungen über die pſychiſche Kraft*, Pſych. Forſch. VI. 7, pag. 294; *Vorſatz, Wille, Bedürfnis*, Berlin, 1926.

Più recentemente *Krueger* ha appicato il concetto di *Ganzheit* alla costruzione di una nuova teoria dei sentimenti *(The Essence of Feeling*, in: *Wittemberg Symposium*, pag. 58 e Arch. f. d. ges. Pſych., Bd. XLV, 1928).

Naturalmente due cautele debbono essere tenute in vista. Non è da ritenersi anzitutto che con l'esame degli stati affettivi da questo punto di vista sia esaurito il compito della psicologia dei sentimenti. Esso risponde al quesito di determinare quale fine hanno gli stati affettivi, piuttosto che al quesito della natura loro. Tuttavia esso ho il vantaggio di condurci a dimostrare qual'è il meccanismo d'origine della vita affettiva; perchè, ricercandosene quale ne é la finalità, è possibile cogliere come essa si è sviluppata.

III. DISTINZIONI E CLASSIFICAZIONI DI FATTI

Allo scopo di orientarsi è necessario anzitutto fare alcune distinzioni precisando i varî concetti.

Ogni organismo non ristà mai dal cercare di realizzare nella sua vita un equilibrio esterno ed interno; questo equilibrio viene continuamente rinnovato, poichè ogni volta che è raggiunto, subito è rotto, di guisa che non è mai stabilito una volta per sempre; al variare delle condizioni esterne deve corrispondere un adattamento interiore, adattamento passivo ed adattamento attivo; questo viene compiuto dall'organismo utilizzando il mondo ai proprî fini; quello adattandosi ad esso; assimilare cioè il mondo esterno e difendersi da esso è il compito continuo e perenne di un essere vivo, ossia che opera per mantenerfi in vita. Occorre, per realizzare l'equilibrio vitale, mantenere in vita gli organi nutrendoli, coordinarue la loro funzione, ossia farli servire al fine della conservazione ed a quello della propagazione della vita. Di qui tutta una serie di necessità oggettive, ossia i bisogni dell'essere vivente. E i bisogni si accrescono a mano a mano che la vita si arricchisce e si complica. Questi bisogni si traducono soggettivamente nella coscienza, ove essi prendono la forma di inclinazioni; ogni inclinazione non è che la forma psicologica di un bisogno. E, poichè ogni bisogno non è, d'altra parte, che la necessità oggettiva in cui si trova l'essere vivente di esercitare la sua attività in una direzione o in un'altra, ne risulta che le inclinazioni possono essere definite come necessità oggettive, canalizzazioni naturali dell'attività di un vivente, orientate nel senso dei suoi fini. Biologica nel suo fondamento, l'inclinazione è incosciente come la vita stessa; essa è una forza, una orientazione di energie. Questi termini non esprimono dei fatti, ma solamente il principio e la causa invisibile dei fatti; ogni forza non si conosce che per mezzo dei suoi effetti e non si percepisce che indirettamente. Così è dell'in-

clinazione, che non è un dato psicologico immediato, benchè domini tutta la vita psicologica. Sono fatti psicologici solo gli stati di coscienza, e la inclinazione non è uno stato di coscienza; ma vi sono degli stati di coscienza che rivelano la inclinazione; essi sono di due ordini: gli atti, o movimenti del vivente, e gli stati affettivi.

Con ciò abbiamo detto che cosa sono, dal punto di vista funzionale, gli stati affettivi. Questi si dividono in due gruppi, a seconda che il loro antecedente è una modificazione organica, ovvero un altro stato di coscienza. Codesti due gruppi, a seconda della teoria con la quale si spiega il meccanismo e la genesi di codesti stati affettivi, hanno differenti denominazioni.

Quelli della prima categoria vengono chiamati sensazioni affettive, sentimenti elementari. Tali sono: il piacere e il dolore fisico, e tali sono gli innumerevoli stati affettivi dovuti alla cenestesi (sensazione di fame, di sete, di benessere, di malessere, di angoscia, di leggerezza, di fortezza, di depressione, di fatica, di bellezza, di forza, di sonnolenza, ecc. ecc.). Una enumerazione completa loro non è possible; anche perchè molti di questi sentimenti non hanno una denominazione propria e non ne potrebbero avere, poichè si tratta di sensazioni indefinite, indeterminate, ed anche talane rare. Dal punto di vista analitico non è possibile definire codeste sensazioni; sono essi stati di coscienza, elementari e primitivi, che si conoscono immediatamente e per intuizione. E, non potendosi definire, vengono denominati sia riferendoli agli organi in cui si localizzano, sia riferendoli alle cause esterne ed interne che li producono, sia riferendoli alle inclinazioni e agli instinti che essi esprimono.

La seconda categoria, o sentimenti nel senso vero della parola, hanno per antecedenti uno stato di coscienza: essi sono anche chiamati sentimenti superiori. Anche qui una definizione non è possibile dare: giustamente scrive a questo proposito Lindworsky [8]: «Höhere Gefühle ſind ſolche Gefühle, die durch die Einſicht in einen Sachverhalt ausgelöſt werden. Das iſt natürlich keine Definition aus dem Weſen oder der Erſcheinungsweiſe, ſondern aus einer Bedingung für das Auftreten höherer Gefühle. Dieſe Definition ſagt nichts darüber, ob wir bei ihnen Erlebniſſe emotionaler Art zu erwarten haben, die wir bei anderen Gefühlen nicht antreffen. Es wäre ja möglich, daß die höheren Gefühle ſich von den niederen eben nur durch die Art ihrer Auslöſung unterſchieden. So wertvoll darum auch ſonſt eine

[8] *Orientierende Unterſuchungen über höhere Gefühle*, pag. 198.

ſcharfe Abgrenzung des Unterſuchungsgegenſtandes iſt, ſo wenig empfehlenswert iſt es, ſich in unſerem Fall nur auf Erlebniſſe zu beſchränken, die durch Einſichten in einen Sachverhalt bedingt ſind.»

Impossibili a definirsi geneticamente questi sentimenti sono però definibili dal punto di vista funzionale.

Già è stato osservato da alcuni studiosi, che, all'esame introspettivo dei loro stati affettivi, i soggetti descrivono alcuni di questi come *soggettivi*, altri come *oggettivi*.

Un esempio: un odore mi torna gradevole; tale aspetto gradevole mi si può presentare come un carattere dell'oggetto odoroso; io posso anzi confrontare due oggetti, due fiori, ad esempio, per il loro odore, in ordine al carattere piacevole che tale odore ha per me, e posso anche confrontare oggettivamente tali odori. Ma in altri casi i soggetti parlano di sentimenti soggetivi piacevoli. Adunque cio che è piacevole mi si può presentare come un dato oggettivo e come un dato soggettivo. Un odore adunque può essere in sè gradevole e può riuscire a me piacevole in quanto mi procura della gioia, del piacere.

Lo studio dei caratteri di queste due categorie di sentimenti ha grande importanza, perchè si tratta di vedere se i sentimenti così detti superiori, o soggettivi, sono della stessa natura ed hanno la stessa origine dei sentimenti oggettivi (sensazioni affettive), o se invece essi sono qualcosa di profondamente differente, costituendo così una categoria a parte. Ragioni varie furono portate innanzi per dimostrare che le differenze che vi sono tra i due stati affettivi sono tali che un passaggio dall'una all'altra categoria non è possibile, ma non mancano coloro che con buone ragioni sostengono il passaggio dall'una all'altra categoria [9].

Prendiamo ad esaminare alcuni protocolli tipici delle mie esperienze.

IV. SENTIMENTI SOGGETTIVI E SENTIMENTI OGGETTIVI

Innanzi tuto fra i miei protocolli di esperienze vi ha un certo numero [10] nei quali l'osservatore rileva che lo stimolo stesso è piacevolo o spiacevole, con-

---

[9] Vedasi la questione ampiamente esposta nella terza edizione (1929) del Vol. II di *Froebes, Lehrbuch d. experim. Pſychologie*, pag. 226 e segg. e vedansi anche le recenti ricerche *di Lindworsky*, op. cit., pag. 232 e segg.

[10] Ai fini del presente lavoro non serve dare cifre percentuali; ciò sarà oggetto di altra trattazione nella quale sarà descritta con cura la fenomenologia dei varî stati affettivi studiati.

siderato in sè stesso. Questo avviene quando gli stimoli usati sono stimoli sensoriali: odori, sapori, suoni, colori, ecc. I soggetti riferiscono come se l'esperienza stessa, nel suo aspetto sensoriale, fosse oggettivamente caratterizzata dal sentimento. In una parola nella sensazione di colore, di sapore, di odore, ecc. entra anche un dato affettivo per il quale essa si presenta piacevole o spiacevole. In alcuni casi poi il soggetto localizza l'aspetto piacevole o spiacevole della sensazione nell'organo della sensazione.

Riporto alcuni protocolli tipici:

«Ho avuto un sentimento di piacere nettamente congiunto al colore che mi è stato presentato.»

«L'odore era spiacevole in se stesso.»

«La sensazione era sgradevole; potrei dire che è una sensazione oggettivamente spiacevole.»

«Ho avuto una sensazione piacevolissima; era la sensazione in se stessa che era tale.»

«La forma rossa era sgradevole in sé.»

«Ho avuto un sentimento di dolore, ma non fisico, nell'orecchio stesso, nel momento in cui ho percepito l'accordo.»

«L'eccitamento stesso mi è sembrato piacevole; era un suono gradevolissimo.»

«Lo stimolo ha provocato un sentimento oggettivo di ripugnanza.»

Si deve osservare che le parole «oggettivo» e «soggettivo» sono usate dai soggetti non in senso esatto. Per questo è bene non usare queste espressioni nel descrivere codesti sentimenti. Poichè si tratta di sentimenti legati alla sensazione, ossia che hanno come antecedente, come fu detto più sopra, una sensazione, torna opportuno sostituire alle espressioni: sentimenti oggettivi, quella di sensazioni affettive.

Naturalmente non sempre il soggetto usa espressioni e dà descrizioni così evidenti come quelle sopra riportate. Tuttavia è possibile dall'esame analitico dei protocolli ricavare ciò che egli intende esprimere, e si pui concludere che si tratta di sensazioni affettivi. Ciò risulta chiaro dall'esame di quei protocolli che, come vedremo più avanti demostrano nella stessa esperienza l'esistenza di sensazizoni effettive di sentimenti soggettivi.

Ho già detto che nelle mie osservazioni erano di gran lunga più numerosi i protocolli nei quali si averano solo sentimenti superiori o soggettivi. E'bene soffermarci alquanto a considerare più particolarmente i caratteri di questi. Riporto dapprima qualche tipico protocollo.

«Alla lettura del brano che io ho fatto ad alta voce, dapprima ho avuto un senso generale di bellezza per l'armonia del verso; ma mi sono detto: non può essere questo che si cerca da me; mentre stavo in questo stato d'animo, mi si è fatto strada nell'animo, accompagnato da un senso fisico di benessere, un sentimento di grandezza, provocato dalla lettura (era un brano del Paradiso) e mi sono detto: veramente è una cosa grande e bella questa descrizione.»

«Immediatemente dopo che la parola: »cancro» mi è stata presentata, ho avuto il ricordo di una lettera pervenutami in questi giorni da un amico e mi si è riprodotto uno stato d'animo analogo di disgusto a quello che ho provato allora, accompagnato anche dallo stesso movimento fisico di repulsione.»

Evidentemente qui si hanno sentimenti di tutt'altra natura di quelli più sopra descritti come sensazioni affettive; quelli sono legati ad una sensazione, questione sono del tutto indipendenti. Questa differenza è messa in rilievo da tutti i soggetti; nei sentimenti superiori lo stato affettivo è del tutto indipendente dalla stimolazione sensoriale; e per essere provocati occore un contenuto di coscienza. E'bene notare che i soggetti adoperano di frequente la parola «soggettivo» ad indicare che questi sentimenti sono condizioni personali; essi parlano anche di frequente di stati d'animo ed usano espressioni che mostrano come i sentimenti si presentano quasi formando una maniera di essere dell'attività dell'io: sentimenti di repulsione, di ripugnanza, di simpatia, ecc., in una parola sentimento od inclinazione, o tendenze di repulsione o di attrazione da o verso qualcosa. Riferisco qualche protocollo il che potrà essere utile a maggiore intelligenza del lettore.

«Lo stato di piacere era soggettivo, qualche cosa di mio personale.»

«Ho avuto un moto di ripugnanza; vi era qualcosa di così ripugnante nello stimolo che io ho avuto, oltre ad un movimento fisico per allontanarmene, anche un sentimento di dovermene allontanare.»

«Un sentimento piacevole è stato provocato da un ricordo che lo stimolo ha risvegliato. E'un piacere tutto personale, fine, delicato, che prende il cuore e profondamente diverso e distante dal piacere della musica ascoltata.»

«Ho avuto piacere di aver piacere, se così mi posso spiegare. Il mio sentimento di piacere era distinto dal piacere provato dalla vista del

quadro che è stato presentato ed era provocato dal ricordo del paesaggio che mi è ben noto e che mi rievoca ore belle della mia vita.»

Da questi ultimi protocolli si rileva che in essi il sentimento è descritto dai soggetti come uno stato, come un modo di essere dell'io, come qualcosa che investe tutta la personalità.

Riassumendo dunque i caratteri distintivi dei sentimenti soggettivi e della sensazione affettiva, sono i seguenti:

L'aspetto piacevole o spiacevole delle sensazioni affettive fa parte costitutiva dell'esperenza sensoriale stessa. Questo carattere od aspetto della sensazione affettiva è limitato alla sensazione stessa e non si estende agli altri contenuti di coscienza. Possono talvolta queste sensazioni affettive coesistere con i sentimenti superiori. Di altri aspetti e di altri caratteri di queste sensazione affettive non è qui il caso di considerare; lo farò in una publicazione non di carattere generale come la presente. Concludo dicendo che le sensazioni affettive costituiscono un contenuto di coscienza sui generis connesso intimamente con le sensazioni.

Mentre i sentimenti oggettivi, o sensazioni affettive, sono legati ad uno stimolo sensoriale come tale, e si possono considerare come qualità della sensazione stessa, ovvero modi di essere di essa, invece i cosidetti sentimenti soggettivi possono essere bensì stimolati anche da una sensazione, ma essi ci si presentano per lo più come provocati da un altro contenuto di coscienza (un ricordo provocato dalla sensazione, un'idea, od anche la percezione di un oggetto, la rappresentazione di una situazione, ecc., ecc.); essi sono cosi legati con questo contenuto di coscienza da formare con esso un tutt'uno, una «totalità» nella quale il sentimento soggettivo ci si presenta la coloritura affettiva di quel contenuto di coscienza. Perciò questi affetti vengono chiamati sentimenti superiori e la denominazione può essere accettata perchè non equivoca.

Per illustrare la distinzione tra sentimenti oggettivi e soggettivi ricorriamo ad un esempio volgare; se mi si colpisce con un bastone, io provo del dolore fisico (sentimento di dolore sensoriale); ma poscia questo stato affettivo può lasciare il posto ad un nuovo stato di coscienza; e cioè il ricordo del dolore, la percezione della persona che mi ha colpito, l'idea di offesa, ecc. suscitano in me un nuovo stato affettivo (sentimento di collera, di odio, di repulsione, di vendetta, di ira, ecc.). Sono questi i sentimenti soggettivi, ossia sentimenti superiori. Questo contenuto di coscienza antecedente (percezione, idea, ricordo, ecc.), mediante il quale il soggetto constata uno stato di fatto, è

così indispensabile perchè sorga un sentimento superiore, che, quanto i miei protocolli mostrano che nel soggetto si è risvegliato uno stato affettivo, vi ha sempre una situazione di fatto, un dato conoscitivo, che è stato il primo anello della catena nell'ordine dei fenomeni, invece quando questo contenuto di coscienza manca, i miei protocolli dimostrano che manca il sentimento soggettivo. Lo stimolo esterno può dar luogo ad un sentimento oggettivo, di dolore o di piacere, cioè ad una sensazione affettiva, non giù almeno direttamente ad un sentimento soggettivo, ossia a un sentimento superiore.

Anche i sentimenti superiori sono, come le sensazioni affettive, limitati; ossia non si estendono agli altri contenuti di coscienza; anche quando parlano i soggetti, di «stato» d'animo, si tratta sempre di un movimento affettivo connesso con un determinato stato di coscienza che lo ha provocato.

Quanto poi al quesito se vi è possibilità di passaggio dall'una all'altra categoria di sentimenti, possiamo dire, con cautela, che ciò si può ammettere, dato che vi sono, benchè rari, alcuni casi di stati affettivi complessi, risultanti da sensazioni affettive e da sentimenti superiori provocati da uno stimolo con il quale fanno un tutt'uno.

Valgano i seguenti protocolli a dimostrare come possano aversi, provocati da un solo stimolo sensoriale, perciò nella stessa esperienza, i sentimenti oggettivi, o sensazioni affettive, e i sentimenti soggettivi, o sentimenti superiori. Questi protocolli sono assai dimostrativi per illustrare la differenza della genesi delle due categorie di sentimenti.

«L'odore era sgradevole in sè; ma questa sensazione sgradevole è subito sparita con il cessare dello stimolo; ben maggiore ripugnanza ed anche diversa perché non fisica mi è sorta subito nell'animo provocando una avversione verso la fonte dell'odore; ho veduto che questa ripugnanza era destata in me dal ricordo di alcuni parassiti dei quali è proprio l'odore che mi è stato presentato. Ho avuto anche un forte movimento di nausea, di disgusto e di repulsione.»

«Il suono era dolce e piacevole; ma questo piacere ha lasciato tosto il luogo ad un altro piacere più sottile; il suono ha rievocato in me il ricordo di una situazione particolare delle mie passate vacanze nelle quali ho udito questa musica; e mi sono sentito invadere l'animo da una gioia; era questa una cosa diversa dal piacere provocato dalla musica; qualcosa di più spiri-

tuale; sentivo di essere divenuto più leggero, più attivo e tutto un sentimento di benessere ha invaso il mio essere.»

«I due colori mi apparvero come intonati e ciò mi procurò piacere grandissimo; ma mi sono accorto che, oltre all'essere piacevoli in sè, i due colori provocavano un sentimento estetico di bellezza per l'analogia che essi hanno con certi fiori che mi sono molto graditi.»

Qui abbiamo dunque un sentimento soggettivo che sorge per un contenuto di coscienza (percezione, giudizio, ricordo, ecc.) che si aggiunge alla pura sensazione ovvero che sopravviene provocato dalla sensazione stessa; la sensazione a sua volta aveva già provocato, direttamente, un sentimento oggettivo (sensazione affettiva), grazie al quale la sensazione si era presentata colorata affettivamente. Tuttavia non è possibile confondere i due sentimenti, sia quanto alla loro genesi, sia quanto al loro meccanismo, o quanto al loro carattere; essi sono profondamente diversi.

E'da osservarsi poi che piuttosto che di una contemporaneità di esistenza dei due sentimenti si dovrebbe dire che in un soggetto si può talora passare da una sensazione affettiva ad un sentimento superiore; questo si può dimestrare analizzando, come faremo più avanti, il fatto che essi si svolgono lungo una linea comune, ad esempio di ripugnanza o di inclinazione, e ciò in quanto possono ambedue avere un fondamento biologico comune in una determinata tendenza istintiva [11]. E cioè abitualmente uno stimolo può dare una sensazione affettiva; perchè intervenga un sentimento superiore occore un altro elemento, ossia un nuovo stato di coscienza, ma può darsi che tale stato di coscienza abbia un fondamento biologico comune con la sensazione affettiva, e in questo caso un passaggio dall'uno all'altro stato di coscienza può darsi. Un esempio: mi si presenta un coltello; questo viene posto con la lama sulla mia cute; il freddo mi dà una sensazione sgradevole; ma nel contempo sorge in me il pensiero che quel coltello è la minaccia di un nemico per me, e allora quel freddo della lama esercita in me, accanto ed insieme conla sensazione sgradevole, anche un senso di rivolta, oppure alla sensazione di ripugnanza si associa un sentimento di paura. Insomma vi è una trasposizione dall'una all'altra categoria, condizionata però dalla presenza di un nuovo elemento, la rappresentazione del pericolo per me.

---

[11] Vedasi: *Lindworsky*, che pure cautamente ammette questra trasformazione *(op. cit.*, p. 236).

V. SENSAZIONI ORGANICHE E STATI AFFETTIVI

Sulla questione tornerò più avanti. Ora conviene illustrare, ancora sulla base dei protocolli, un altro carattere posto in luce dall'esame introspettivo; ogni stato affettivo è accompagnato da una sensazione organica. E'bene precisare come si presentano queste cosidette sensazioni organiche.

E'noto quante numerose ricerche sono state fatte per illustrare i caratteri, il meccanismo e le leggi di tutti quei fenomeni organici di «espressione» che sono correlativi degli stati affettivi. Non è di essi che intendo parlare. Il loro numero, per quanto grande, è assai limitato; e lo studio sempre più approfondito del loro meccanismo dimostra che siamo di fronte a risonanze organiche degli stati affettivi nelle quali l'organismo presenta correlativamente delle manifestazioni di ordine quantitativo: maggiore o minore afflusso di sangue, maggiore o minore rapidità di scambio nei processi biochimici, ecc. Già in altra memoria ho accuratamente studiato questi fondamenti anatomici e fisiologici degli stati affettivi ed ho apportato un positivo contributo alla localizzazione[12] anatomica e fisiologica loro. Codesti movimenti organici hanno una importanza biologica connessa con la funzione del sentimento.

Di tutt'altra natura sono le cosidette sensazioni organiche, l'esistenza delle quali dai miei protocolli risulta chiaramente dimostrato. I miei soggetti cioè descrivono nei loro protocolli, e ciò più o meno accuratamente a seconda della loro abitudine ad osservarsi ed a seconda della loro abitudine alla ricerca psicologica, numerosi processi psichici (percezioni, rappresentazioni, tendenze, inclinazioni, atti volitivi, ecc.) come antecedenti dello stato affettivo, come stimoli di esso, ma i miei soggetti descrivono anche particolari sensazioni soggettive organiche, varie, riferentesi a parti diverse del corpo e diversamente localizzate. Queste sensazioni organiche sono dai soggetti avvertite in modo diverso e da essi sono descritte anche con linguaggio scientificamente non corretto nè esatto; talora dal linguaggio con cui i soggetti le descrivono si direbbero fatti di cenestesi che manifestano inclinazione o ripugnanza, ecc. Insomma si ha una enorme varietà di sensazioni organiche soggettive, che riesce difficile classificare perchè i soggetti usano espressioni volgari ed erronee nell'indicarli. Ora, ed è questo l'importante, dall'esame dei miei protocolli risulta che i miei soggetti hanno sentimenti superiori solo quando percepiscono nel loro

[12] Vedasi: *Gemelli, La dottrina somatica delle emozioni, Rivista di filosofia neoscolastica,* 1910.

organismo siffatte sensazioni organiche; e dove codeste sensazioni mancano, mancano pure i sentimenti superiori. Insomma i protocolli pongono al centro di ciò che il soggetto ha sentito uno speciale modo di essere e di sentire del proprio organismo. Ripeto: siffatte sensazioni organiche non sono da confondersi con i fenomeni organici descritti dagli autori come correlativi dagli stati affettivi; esse sono soltanto soggettive impressioni che, al dire dei soggetti, costituiscono l'elemento fondamentale dei sentimenti. Riporto alcuni protocolli che illustrano tutto ciò.

1. *Gioia:*

«All'inizio dell'esperienza un respiro profondo; ho avuto l'impressione come di una maggiore vitalità.»

»Il comparire dello stato di piacere è stato accompagnato da un più frequente e profondo respiro.»

«Il sentimento di gioia si è manifestato con un largo movimento del torace e del diaframma.»

«Il sentimento di piacere che ho avuto era anche corporeo; come un senso di forza di tutto l'essere mio.»

«Ho avuto in bocca come il senso di gusto di cibi che preferisco e in pari tempo il sentimento di piacere.»

«Il sentimento che ho avuto è stato di piacere, che vorrei dire organico; come se il pezzo musicale avesse preso tutto il mio organismo e in esso avesse provocato profonde reazioni.»

2. *Disgusto, ripugnanza, ecc.*

«Ho avuto come un senso di ripugnanza, di disgusto, accompagnati da uno strano senso di nausea, come se invece di una cosa ripugnante moralmente fosse stata una cosa ripugnante materialmente.»

«Tosto che ho compreso le figure che mi sono state messe in avanti, ho avuto come un movimento di repulsione in tutto l'organismo, come se avessi voluto allontanarle.»

«Il sentimento di ripugnanza si è manifestato anche con una specie di oppressione all'addome.»

«Ho provato come una fitta al cuore e in tutto il torace per tutto il tempo in cui è durata in me la ripugnanza.»

3. *Tristezza, depressione, ecc.*

«Come terminai la lettura, mi accorsi che respiravo non regolarmente, come a tratti, e il vivo dolore che provocò in me la poesia si tradusse in

un dolore fisso in tutto il torace. Mi sono sentito gli occhi umidi; certo ho versato alcune lagrime.»

«Lo stimolo mi ha ricordato una mia situazione dolorosa, il ricordo della quale è stato accompagnato da un senso di dolore, di sfiducia, di depressione che ho risentito anche nell'organismo tutto, come se tutto si disfacesse in me.»

«Ho avuto l'impressione di qualcosa di amaro insieme con il sentimento doloroso provocato dalla lettura. Ho l'impressione anche di avere deglutito.»

«Ho avuto immediatemente invaso l'animo da un senso generale di depressione, mi è parso che il respiro si facesse irregolare; ho avuto una fitta nel torace.»

4. *Ansia, timore, ecc.*

«Ho percepito come una specie di stretta alla gola; il respiro mi pare che si sia arrestato e ho avuto timore di qualcosa di vago che mi dovesse succedere.»

«Il nome pronunciato ha sollevato una fitta di ricordi e di impressioni dolorose che ho sentito in tutto il corpo, specie nel torace; credo che la mano mi tremasse; e un senso vago di sfiducia e di volontà di sottrarmi a tutto mi ha invaso l'animo.»

«Il sentimento di timore ha preso il cuore; mi pare che battesse più forte e più frequente.»

«Ho sentito qualcosa nelle gambe tosto che ho terminato la lettura; come se volessi allontanarmi dal tavolo e fuggire.»

«Ho sentito le fiamme al volto e mi sono detto: l'esperimentatore in questo modo conosce i miei sentimenti; ciò ha provocato uno stato di depressione che ho sentito in tutto il corpo, ma che non saprei precisare.»

Questi protocolli sono scelti fra moltissimi dei più caratteristici. I soggetti riferiscono, con unanimità, che hanno avvertite mutazioni nel proprio organismo tosto che si è risvegliato in loro uno stato affettivo; anzi taluno non sa dire se allo stimolo è seguita prima la sensazione organica o lo stato affettivo. Come si releva dai protocolli riportati, si tratta di fenomeni di cenestesi generale, di fatti soggettivi riferentesi a modificazioni del respiro, del polso; di fenomeni varî localizzati soprattutto al torace, alla testa, alla gola, con una certa varietà da soggetto a soggetto. La varietà però è soltanto apparente vi ha una certa uniformità da parte dei soggetti nel

riferire intorno a codesto sensazioni organiche, soprattutto vi è uniformità quanto al modo di descriverle. Non posso poi non osservare che, benchè il linguaggio del quale si servono i soggetti è grossolano e impreciso, tuttavia un'analisi accurata, che non è qui il caso di fare e che mi propongo di fare altrove, permette di rilevare che il soggetto descrive come può e come sa, come è abituato a concepirli, fenomeni biologici che fanno parte di movimenti instintivi caratteristici. In tale senso sono da interpretarsi le descrizioni del mutarsi del respiro, delle sensazioni vaghe generali, delle sensazioni cenestesiche, ecc., che i soggetti riferiscono nei protocolli. E' anche da ricordare che le espressioni usate si riferiscono soprattutto a movimenti instintivi di repulsione o di attrazione.

VI. INTERPRETAZIONE DEI FATTI

Giunti a questo punto, noi abbiamo gli elementi per formulare una spiegazione dei fatti.

Come abbiamo visto, tre elementi fondamentali sono necessari perchè si diano quegli stati affettivi che ho designati come sentimenti soggettivi o superiori; e cioè: a) uno stato di coscienza conoscitivo, mediante il quale il soggetto è posto di fronte ad una situazione di fatto che ha il valore di stimolo; b) delle sensazioni organiche che il soggetto riferisce come fenomeni da lui avvertiti nell'organismo; c) movimenti di repulsione o di inclinazione, di piacere o di disgusto, ecc., che seguono protamente queste sensazioni organiche e che le accompagnano senza tuttavia confondersi con esse.

Tutte le teorie che sono state costrutte dal punto di vista statico dell'analisi degli stati affettivi non ammettono l'esistenza di alcun altro elemento costitutivo dei sentimenti soggettivi; colore che si pongono da codesto punto di vista costruiscono il meccanismo degli stati affettivi servendosi esclusivamente di questi tre elementi. Ora è da osservarsi invece che un quarto elemento si intercala fra questi tre e noi possiamo ammettere la sua esistenza, anche se all'esame introspettivo non ne abbiamo che una prova indiretta. Solo il punto di vista funzionale lo ha messo in luce; esso è l'istinto. Nei protocolli, che più sopra ho riportato, i soggetti, riferendo intorno alle sensazioni organiche che hanno sperimentato, si servono di espressioni che descrivono o si referiscono in qualche modo agli organi ove quelle sensazioni sembrano avere la loro sede, ma la loro descrizione mostra come essi si riferiscono in qualche modo e come

possono, almeno con la denominazione, ad istinti profondi della nostra vita. Questi soggetti riferiscono che lo stimolo emotivo ha provocato reazioni che si manifestano come forme instintive di attrazione o di repulsione verso quello stimolo che è percepito come piacevole o come dannoso alla vita. Non vi è protocollo in cui non si riferisca in qualche modo intorno a questo movimento di attrazione o di repulsione e in cui il sentimento di piacere o di dolore non sia espresso in qualche modo sotto la forma o la espressione di conformità (e quindi di attrazione) ovvero di opposizione (e quindi di repulsione) ad uno di codesti istinti fondamentali. Così, ad esempio, i soggetti riferiscono di aver avuto sentimenti in opposizione al senso di socialità per gli altri uomini; sentmenti di inclinazione conformi all'istinto di simpatia per altre persone, ovvero parlano di sentimenti corrispondenti agli instinti che si riferiscono ai bisogni elementari della vita individuale sia psichica che organica. Non vi ha cioè stato affettivo il cui movimento di attrazione o di repulsione non corrisponda a qualche istinto. Si osservi che anche nella vita comune noi usiamo la stessa denominazione per designare un determinato sentimento e l'istinto che corrisponde ad esso. Per converso, noi non abbiamo un istinto al quale non corrisponda il sorgere in noi di un sentimento di repulsione o di attrazione. In una parola non vi ha stato affettivo che agisca in noi senza che agisca l'instinto corrispondente. Vi ha dunque un quarto elemento che entra in giuoco negli stati affettivi: l'istinto.

Proprio mediante il giuoco di questo quarto elemento noi possiamo spiegare perchè uno stato di coscienza (idea, ricordo, percezione) provoca uno stato affettivo e precisamente e solo quel determinato stato affettivo. E, poichè ogni istinto è un complesso biologico, noi possiamo anche dire che uno stato affettivo si ha solo quando uno stato di coscienza risveglia quel determinato complesso biologico che è fondamento di quello stato affettivo. Prendiamo ancora l'esempio di prima: un coltello, da me veduto o la cui lama fu collocata sulla mia cute, non risveglia in me e per sè solo alcun complesso biologico; è un pura percezione di un oggetto; al più il freddo della lama può suscitare, come ho detto, una sensazione spiacevole (sentimento oggettivo); ma se io, nel percepire tale oggetto, ho anche la conoscenza che esso ha un altro significato, e ciò per la particolare circostanza nella quale lo vedo; ossia, ad esempio, che esso è un pericolo per la mia vita, tosto si risveglia in me un movimento di ripugnanza, una sensazione generale di disgusto, accompagnata questa sensazione organica da

un sentimento più o meno forte di paura. La percezione dell'oggetto, veduto in quella determinata circostanza, ha risvegliato in me un complesso biologico, e precisamente quel complesso che è a base dell'istinto di conservazione (ripugnanza, avversione, ecc.) e questo ha provocato la reazione di paura.

E'dunque il complesso biologico costitutivo di quel determinato istinto che è la vera causa dello stato affettivo; senza di esso questo rimarrebbe inintelliggibile. Infatti, torniamo all'esempio di prima; tra la percezione del coltello e il sentimento di paura che esso desta vi è una sproporzione; il coltello per sè non mi può riuscire che indifferente; è un coltello come un altro, che può avere molteplici usi. E questa sproporzione vi è quasi sempre tra lo stimolo dello stato affettivo e lo stato affettivo stesso; cioè non tutti gli stimoli che fanno sorgere uno stato affettivo sono stimoli adeguati; se, ad esempio, una situazione che rappresenta un pericolo di vita è uno stimolo adeguato per il sorgere della paura, se un pezzo di musica (una marcia, una danza) è uno stimolo adeguato per il sorgere di uno stato di piacere, invece quegli stessi stimoli possono essere inadeguati alla riproduzione di un sentimento superiore se essi non sono connessi con certe circostanze che servono a risvegliare quel determinato complesso biologico. Se dunque uno stimolo inadeguato fa sorgere un determinato sentimento, vuol dire che esso ha qualche elemento comune con il complesso biologico costitutivo di quell'istinto che è base di quel determinato stato affettivo. Questi elementi comuni allo stimolo e al complesso biologico sono occasione alla produzione dello stato affettivo connesso con quel fondamento biologico. Ne segue dunque che in fondo ad ogni stato affettivo vi è un elemento biologico di carattere istintivo, grazie al quale è superata la sproporzione e la inadeguatezza tra le cause psichiche dello stato affettivo e lo stato affettivo stesso. Ciò si verifica specialmente nel caso delle emozioni. In questa guisa ci si spiega perchè, là dove la stimolo è inadeguato, tuttavia si hanno stati di piacere, di gioia, di dolore o uno qualsiasi degli stati affettivi che sono a base dell'istinto che spinge alla reazione di difesa, di ira, di fuga, ecc. ecc. L'intervento adunque della forza istintiva e dei complesi biologici che ne sono a base è di importanza capitale per il sorgere degli stati affettivi. Così, sotto il flusso e il riflusso dei nostri sentimenti, vi ha sempre il flusso e il riflusso delle nostre tendenze più profonde e complesse; il giuoco degli stimoli affettivi ed emotivi dipende da quelle fra codeste nostre tendenze istintive che si attualizzano nelle particolari circostanze in cui lo stimolo emotivo ci colpisce.

Queste considerazoni ci permettono anche di renderci ragione delle differenze individuali delle reazioni affettive; tutto dipende dall'instinto che è stato messo in giuoco e che tende a soddisfarsi. Perciò uno stesso stimolo ad esempio, una notizia) può agire in modo profondamente diverso su differenti individui a seconda della forza instintiva che quello stimolo mette in giuoco. Si pensi alle differenze individuali nelle reazioni emotive; si pensi come nei casi patologici uno stimolo determini reazioni assolutamente ingiustificate agli occhi dell'uomo normale, ecc. In ciascuno di questi casi un istinto, una tendenza profonda dello spirito ha trovato modo di soddisfarsi; ad esempio sarà un instinto di combattimento, una tendenza di conservazione, che viene messa in giuoco e determina il carattere delle reazioni emotive.

Tutte queste considerazioni mostrano come la spiegazione intellettuale degli stati affettivi è insufficiente. Essa rende conto dei sentimenti coscienti, per mezzo delle sole idee coscienti, mentre la vera causa degli stati affettivi è più profonda e sfugge al controllo della coscienza. Da qui dipende anche la nostra valutazione illusoria degli oggetti dei nostri amori e dei nostri odî; noi non li vediamo come essi sono realmente, ma quali li vogliono le tendenze personali ed istintive del nostro spirito il quale li colora secondo le aspirazioni. L'attenzione affettiva domina su tutte le altre forme di attenzione, ma, a sua volta, è dominata essa stessa dalla legge dell'interesse, che non è altro che la legge dell'istinto.

Queste considerazioni ci portano a ricavare anche un'altra conseguenza. Il fatto che a base degli stati affettivi vi è un nucleo biologico, permette di rendersi conto di un altro aspetto dei processi affettivi. Essi esercitano nella vita una funzione di guida, di ausiliari, di sanzioni dell'azione. I processi affettivi agiscono da guida e da eccitatori della azione, in quanto la percezione degli oggetti provoca, mediante il piacere e il dolore che li accompagnano, il risveglio dei desiderî e degli impulsi. Inoltre i piaceri, e in genere tutti i processi affettivi stimolati, aiutano all'azione. Essi ne sono infine una sanzione, in quanto ogni funzione soddisfatta procura piacere e ogni inibizione di una funzione procura dolore. Questo campo della funzione biologica dei sentimenti è stato oggetto di cosi vaste e numerose ricerche e sono così copiose le osservazioni che è inutile soffermarsi di esso. Vi ha invece un aspetto di questa funzione del sentimento sulla quale è utile trattenersi alquanto.

VII. IL MECCANISMO DELLA VITA AFFETTIVA

Le azioni dell'uomo presentano una complessità enorme. Come sulle nostre azioni esercitano influenza numerosi fattori, così ogni azione è accompagnata o seguita da reazioni; il giuoco di queste azioni e reazioni garantisce la regolazione dell'azione fondamentale. Alcuni di questi stati psichici o contenuti di coscienza aumentano, accelerano, stimolano, ecc. favorendola, l'azione primaria, gli altri ne restringono l'applicazione, la estensione; la loro influenza è così grande che essi possono modificare totalmente la direzione dell'azione primaria e fondamentale. In questo giuoco di azioni e di reazioni hanno una parte notevole non solo le idee, ma anche le credenze (cioè tutti i processi conoscitivi che in qualche modo ci danno nozione della situazione nella quale ci troviamo) ma soprattutto hanno ma influenza grande, come a tutti è noto per personale esperienza, gli stati affettivi. Si pensi, ad esempio, all'influenza che ha sulla azione il fatto se noi, a torto o a ragione, riteniamo che essa è facile, che non è affaticante, che procura benessere, gioia; per converso si consideri l'azione inibitrice esercitata sull'azione dal fatto che essa è da noi ritenuta superiore alle nostre forze, ovvero dal fatto che chi compie l'azione non ha fiducia in sè, nelle proprie energie, ed ha mille e una sensazioni di dolore, di malessere, ecc. Altre volte il sentimento può agire derivando le forze e le energie dell'individuo verso lo scopo che con quell'azione si mira a realizzare. In una parola nell'azione è necessario considerare, oltre le reazioni secondarie e le influenze che agiscono sopra di essa, anche il giuoco di regolazione esercitato dagli stati affettivi. In generale, sono gli oggetti esterni o le situazioni esterne che agiscono mettendo in funzione queste reazioni secondarie e ciò avviene precisamente perchè questi oggetti esterni o le situazioni esterne provocano reazioni affettive (sensazioni affettive e soprattutto sentimenti superiori) che agiscono o inibendo o stimolando l'azione.

Però anche le sensazioni organiche agiscono come reazioni secondaire sulle azioni primarie, il che ci permette di comprendre il significato e il valore delle sensazioni organiche che entrano a costituire gli stati affettivi. Tutti conoscono gli sforzi fatti per spiegare l'enorme parte che i fatti organici hanno nella origine del sentimento e tutti ricordano che, ad onta degli sforzi compiuti dai sostenitori delle varie dottrine paralleliste, di molti di questi processi restava oscuro il meccanismo. A che giovano ad esempio

le sensazioni dolorose o quelle di fatica e le mille altre consimili? Molti di tali fatti sfuggono alla semplicista spiegazione teleologica che è a base di tali dottrine parallelistiche. Ora il giuoco di codeste sensazioni organiche riesce chiaro nella dottrina qui esposta. In questa dottrina ciò che alla teleologia parallelistica riusciva assolutamente oscuro, appare evidente, in quanto viene ammesso che possono agire sull'azione primaria le illusioni o le credenze che noi abbiamo veduto essere fondate su determinate sensazioni organiche; quindi basta un'idea un ricordo per determinare, insieme con determinate sensazioni organiche anche uno stato affettivo che viene così ad influenzare l'azione primaria o arrestandola, o frenandola, o rendendola facile, ecc.

Questa concezione permette anche di comprendere come i sentimenti mutano; vi ha cioè un processo di adattamento dell'individuo alle situazioni in cui viene a trovarsi. Questo processo di adattamento si compie per continui assestamenti, in quanto ciascun stato affettivo ha influenza sul successivo, e così via. Vedremo tra breve come ciò avviene. Conviene ora ricordare che il processo di successione degli stati affettivi è stato dai sostenitori delle più comuni teorie della vita affettiva completamente trascurato; si studia il sorgere di uno stato affettivo, si cerca di darne ragione del meccanismo; non si avverte che nella realtà della vita umana normale non si ha nè il raggiungimento di uno stato di perfetta calma e di indifferenza affettiva, come non si ha il permanere stabile di un determinato stato affettivo; si ha invece un succedersi perenne di stati affettivi, il cui giuoco continuo di azioni e di reazioni regola appunto l'attività umana adattandola al fine. A comprendere come funziona codesto meccanismo di regolazione e di adattamento è bene aggiungere che gli stati affettivi non dipendono tanto ed esclusivamente dagli avvenimenti esteriori, dagli stimoli degli oggetti del mondo in cui viviamo; essi al contrario dipendono soprattutto dalle disposizioni interne con le quali l'uomo reagisce nelle circostanze nelle quali viene a trovarsi. Ciascun stato affettivo contiene, almeno per contrasto, qualcuno dei fattori determinanti lo stato affettivo successivo e quest'ultimo appare come reazione al precedente; perciò non vi è gioia che non abbia una tenue colorazione di tristezza, e viceversa. L'uomo tende costantamente a raggiungere uno stato di equilibrio nella sua vita affettiva, ma non vi arriva; nè vi può arrivare, nè forse è bene che vi arrivi; il colore affettivo di ciascuna azione è il correttivo di questa azione e ne garantisce l'esecuzione nei riguardi del fine da raggiungere; ma esso stesso,

questo stato affettivo, è corretto e regolato dal sorgere di un nuovo stato affettivo, come reazione o contrasto o correttivo del precedente.

Tutta la vita psichica è adunque in questo giuoco perenne di azioni e di reazioni secondarie che agiscono sulla azione primaria regolandola. Si ha così un relativo equilibrio affettivo il quale è sempre rotto, è sempre e immediatemente corretto. Quando poi l'equilibrio è rotto per un tempo prolungato a causa di uno stimolo che determina una intensa reazione affettiva, allora si ha uno stato affettivo che desta vivaci reazioni organiche correlative, e così si ha uno stato di tristezza o di abbattimento, ovvero di gioia e facilità d'ogni azione. In soggetti anormali può o meno lungo di ore e di giorni. Janet, che ha preso ad esarminare la condotta dei suoi malati per lunghi periodi di tempo, ha fatto rilevare come in alcuni casi patologici da lui studiati uno stato affettivo può durare anni [13]. All'altro estremo patologico vi sono degli stati affettivi che durano troppo poco tempo per poter agire come regolatori dell'azione; sono i casi di instabilità della vita affettiva; in questi casi uno stato affettivo non riesce mai a completarsi e ad esercitare quindi una influenza sulla condotta dell'individuo che già un nuovo stato affettivo ne prende il posto; si ha così un processo di disgregazione e uno stato di instabilità della vita affettiva dovuti ad una perenne oscillazione fra sentimenti diversi o anche opposti. Assai affine con questo stato patologico è quello dei soggetti che presentano contemporaneamente stati affettivi contrarî simultaneamente. Questa simultaneità si spiega forse con il fatto che reazioni affettive diverse hanno una origine diversa, quindi, forse più che di una vera simultaneità, si tratta di casi di estrema instabilità, in cui il soggetto passa rapidamente da uno stato affettivo a quello contrario e la successione è così rapida da dare l'apparenza di una giustapposizione di sentimenti contrarî. Forse in questo modo si può spiegare il fenomeno ben noto della ambivalenza. Ma io non posso discutere il meccanismo dei sentimenti patologici; ho accennato solo a questi fatti per illustrare meglio il fatto normale della successione dei sentimenti.

Importa ora completare il concetto della funzione di regolazione della azione esercitate dai sentimenti nella vita normale.

Come abbiamo visto, la condotta dell'uomo normale ci presenta

---

[13] *De l'angoisse à l'extase*, vol. II: *Les sentiments fondamentaux*, p. 616, ss.

un complesso di sentimenti che si alternano; essi riescono a fondersi dando origine alle sfumature più varie e in questo giuoco continuo di azioni e reazioni, di fusione e di contrasto sta appunto il successo della regolazione dell'azione esercitata dal sentimento. Al contrario di quanto avviene nell'uomo malato, nell'uomo normale i sentimenti di inquietudine, di insoddisfazione, di noia, di fatica, di scoraggiamento, oppure quelli contrarî di forza, di gioia, di successo, ecc., ecc. non solo non sono mai così eccessivi e violenti da alterare profondamente tutta la fisionomia della vita psichica e da imprimere alla condotta dell'uomo un carattere di abbattimento estremo e di estrema facilità e leggerezza nell'azione, ma sono anche di durata relativamente breve. L'uomo normale non si lascia continuamente e in modo permanente abbattere dalla tristezza e nemmeno continuamente salta per la gioia; quando cede all'influenza dei sentimenti, e questi sono forti, più o meno prontamente reagisce ad essi. Si direbbe che manca a ciascun sentimento l'alimento interno per continuare a sussistere una volta che un determinato bisogno o istinto o tendenza è soddisfatto; esse lascia allora luogo ad un nuovo sentimento che soddisfa bisogni, tendenze, inclinazioni opposte o contrarie, o almeno diverse. Quando i sentimenti si estendono a tutta la nostra attività, ovvero permangono e si prolungano oltre certi limiti e investono tutta quanta la vita, essi perdono la loro funzione di regolatori dell'azione. Così, ad esempio, un uomo triste è un uomo del quale possiamo conoscere lo stato d'animo da un certo stato di accasciamente generale, dalla espressione del volto, dal tono delle parole, e così via; ma egli però agisce secondo i fini della propria vita e lo stato di tristezza non paralizza totalmente le sue azioni. L'uomo invece in cui tale stato di tristezza e di abbattimento si rende permanente così da investire tutta la vita e paralizzare ogni azzione o così da dare ad essa tutta la propria colorazione affettiva è probabilmente o un maniaco o un drepresso ossia un malato.

Nell'uomo normale, per altro verso, non vi ha quella estrema oscillazione permanente tra sentimenti opposti che vedemmo più sopra come una delle espressioni della instabilità della vita affettiva. Nell'uomo normale la vita affettiva è lontana da una permanenza assoluta di un dato sentimento, così come dalla instabilità dello stato affettivo; essa è invece caratterizzata da un continuo alternarsi e succedersi di azioni e reazioni affettivi, così che le reazioni affettive agiscono da eccitanti o da freno o da sanzione dell'azione. Naturalmente è compatibile con questa varietà e successione

che, in alcuni periodi della vita un determinato sentimento possa predominare e dare il tono affettivo a tutta la vita psichica. Da qui ancora ne segue che nella vita normale si ha la fusione dei sentimenti con tutti gli altri contenuti di coscienza ai quali danno una determinata colorazione affettiva; essi si fondono anche fra di loro, e si modificano confondendosi o contrastandosi; onde lo stato affettivo normale è dato o da mescolanza da sentimenti varî, ovvero dal temporaneo trionfare di uno di essi, ovvera da vivaci reazioni di contrasto; da questa mescolanza e da questa reciproca influenza ne segue che nell'uomo normale, senza aversi una perfetta calma o indifferenza, vi ha tuttavia una relativa calma e una relativa indifferenza, la quale è mantenuta grazie le reciproca influenza degli stati affettivi.

Janet ha descritto assai bene questo stato di relativa calma ed indifferenza, scrivendo: «Un individu normal est un peu ennuyé (phénomène de depression), en même temps que triste (phénomène d'arrêt), il garde de l'espoir (phénomène de joie). Les formes de sentiment que l'on observe les plus souvent sont les sentiments de transition qui étaient rares chez les malades et qui n'apparaissaient qu'à la fin des états. Les hommes aspirent au repos, plus qu'ils ne se reposent, ils aspirent au moment où ils pourront pleurer librement sans rien faire d'autre, mais ils ne trouvent pas le temps de le faire. Ils font des actes qui vont les rendre joyeux' plutôt qu'ils ne s'abandonnent à la joie débordante. Il y a dans les sentiments normaux une complexité variable qui s'oppose à la simplicité forte et durable des états pathologiques. Sans exagérer le paradoxe on a envie de dire que pour observer vraiment des inquétudes, des fatigues, de tristesses ou des joies, il faut aller observer des malades; l'homme normale ne nous presente que des ébauches de sentiment. Cela est si vrai que les philosophes ont été amenés à parler du sentiment d'indifférence dans la vie normale[14].»

Lo stato normale della vita affettiva è dato dunque da una condizione di calma relativa e quindi di relativa indifferenza affettiva; la vita affettiva dell'uomo normale è caratterizzata da una certa moderazione. I sentimenti sono solo dei regolatori di tutta l'attività psichica, essi sono anche ed anzitutto degli autoregolatori; ciascun sentimento agisce regolando il giuoco degli altri sentimenti; ad ogni reazione emotiva segue una specie di oscillazione per la quale si alternano accelerazioni e frenature della attività

[14] *Op. cit.*, pag. 642.

affettiva; alla fine di questo giuoco si stabilisce una relativa e temporanea calma grazie alla quale l'azione viene tenuta nel giusto mezzo.

Condizioni necessarie perchè sia mantenuto questo equilibrio della vita affettiva sono le seguenti: Occorre anzitutto un certo stato di benessere fisico generale; si pensi soprattutto al giuoco delle ghiandole a secrezione interna, per comprendere l'influenza della vita organica e del suo benessere sulla vita affettiva. Occore un certo esercizio nel dominio della vita affettiva; soprattutto entrano qui in giuoco quei processi psichici superiori (idee, credenze, abitudini sociali, ecc.) grazie ai quali gli stati affettivi vengono utilizzati ai fini della vita e il loro giuoco viene mantenuto in uno stato di equilibrio.

Ma qui si passa ad un campo di applicazioni pratiche che non entra nel quadro generale della trattazione che io intendo fare. Importa solo notare che la calma e l'equilibrio della attività affettiva dipende dal giuoco grazie al quale su queste reazioni agiscono altri fattori interni o frenandone o accelerandone il ritmo. Così l'equilibrio della vita psichica ci si presenta come il frutto di un continuo processo di regolazione.

VIII. LE EMOZIONI

Se non che una osservazione deve essere fatta. Vi sono stati affettivi così eccessivi nel loro giuoco che non si vede a tutta prima come essi possano rientrare nel piano della regolazione dell'azione. Sono queste le emozioni: che cosa significano esse nella vita affettiva? Se si apre un manuale qualsiasi, si scorge subito come si parli in modo confuso ed equivoco di sentimenti e di emozioni. Siffatta confusione è fonte di errori. Non vi sono due autori che li separino e descrivano e denominino in modo uguale. Conviene dunque eliminare siffatte e così gravi cause di confusione. Come possiamo distinguere noi i sentimenti dalle emozioni?

Una distinzione può essere fatta se ci poniamo dal punto di vista funzionale. A che cosa servono nella vita comune i sentimenti? E a che cosa servono le emozioni?

A prima vista si direbbe che, mentre appare evidente quale funzione hanno nella vita comune i sentimenti, questa utilità delle emozioni per la condotta non appare per nulla evidente. Noi possiamo infatti immaginare come un uomo possa vivere senza avere, ad esempio, emozioni di ira, di paura, ma non possiamo punto immaginarci come un uomo possa vivere

senza sentimenti, almeno in quel grado che permette di stimare il valore delle cose alle quali egli si deve adattare e senza che possa distinguere tra ciò che per lui è bene e ciò che è male. Mancherebbe, come si è detto, il principale mezzo di regolazione dell'azione.

D'altro canto l'osservazione dimostra che le emozioni sono fenomeni che si presentano precisamente quando manca l'adattamento o questo è turbato da qualche ragisue. La paura e l'ira, ad esempio, sono espressione della incapacità dell'uomo a reagire e ad adattarsi ad alcune condizioni esteriori. Ancora: le reazioni emotive, i movimenti espressivi dell'emozione, tutti i correlativi organici dell'emozione sono movimenti che non sono adattati alla azione; o sono eccessivi, o sono insufficienti; la condotta dell'uomo nello stato emotivo diventa inadeguata al fine tanto più quanto più forte è l'emozione. In una parola, l'emozione ci si presenta come un fenomeno di inadattamento e come incapace quindi di servire ad una funzione regolatrice dell'azione come il sentimento. Dal punto di vista funzionale non si scorge, a tutta prima, qual'è il fine dell'emozione. Come si risolve adunque il problema?

Innanzitutto deve essere fatta una osservazione. Come già da alcuni autori è stato notato, le reazioni organiche dell'emozione hanno molta affinità con le reazioni instintive degli animali; esse sono però rudimentali, così da perdere ogni significazione biologica, tanto che alcuni autori hanno ritenuto di interpretare il significato della reazioni organiche che accompagnano le emozioni, amnettendo che esse servono a scaricare il sovraccarico nervoso, ovvero a compensare e a riparare i disturbi e le alterazioni dovute all'emozione.

Deve poi essere osservato che, se la emozione è in se stessa e oggettivamente un atto poveramente adattato, tuttavia non può essere considerata del tutto come un atto privo di significazione biologica. Ad un inadattamento oggettivo può corrispondere un significato ed un valore soggettivo. Giustamente scrive il Claparède: «I believe that, in order to explain the paradox of an unadapted act which plays, nevertheless, a useful rôle — for on cannot deny that fear, shame, sorrow, joy have great importance in the life of man — it is more simple to make the following hypothesis. The emotion is a mixture of adaptive reactions and unadaptive actions, of which the proportions vary. The more the emotion takes the form of shock, of explosion, the more important is the share of the misadaptation as compared with that of the adaption. Considered from the point of time, the

two parts of the emotional phenomenon habitually succeed one another. Sometimes the emotion begins with a shock, with unadapted reactions, with little by little readjust themselves toward a useful behavior. Sometimes in the contrary, the useful adaptation delineates itself at first, and if it is hindered in its termination, it is followed by an emotional explosion. Does not the observation of emotional phenomena in everyday life show us the presence of these two forms of affective processes [15]?

Le emozioni dunque ci si presentano come quegli stati affettivi, dei quali si può dire che l'esplosione nervosa, il modo delle reazioni, il grado di codeste reazioni li rendono inadattati e perciò inutili o almeno meno utili ai fini della correzione e della regolazione dell'azione; tuttavia anche questi movimenti affettivi una certa utilità hanno pure essi, e questa è in misura e in relazione del loro carattere di adattabilità alle condizioni di vita e del grado della reazione organica. Si può dunque riconoscere che ad ogni sentimento corrisponde una emozione, nel senso che ne è la esagerazione, esagerazione che in taluni casi può essere così grave, ovvero di tale durata da essere considerata o come patologica, o confinante con la patologica. Il sentimento è invece adattato pienamente all'azione, serve a regolarla; l'emozione non ha questa funzione e quindi non presenta questa utilità, ovvero ne ha una assai limitata in misura e in proporzione del grado di reazione che essa rappresenta.

IX. CONSEGUENZE DELLE DOTTRINE ESPOSTE

Questo modo di concepire i sentimenti e le emozioni presenta varî vantaggi che io voglio brevemente e rapidamente enumerare. Dico brevemente e rapidamente, perchè mi limito ad una esposizione sommaria del mio modo di concepire gli stati affettivi, riservandomi di farne oggetto di più ampia trattazione altrove.

Innanzitutto il contrasto che vi ha tra le dottrine sensitistiche e le dottrine intellettualistiche viene ad essere annullato nella concezione esposta. Tanto le dottrine sensitistiche come le dottrine intellettualistiche si accontentano, come abbiamo visto, di tre elementi costitutive del sentimento: la conoscenza di una situazione di fatto (un'idea o un ricordo, in una parola uno stimolo); le sensazioni organiche; la reazione (movimento di inclinazione, repulsione, piacere, disgusto, ecc.). Noi abbiamo visto che nel meccanismo

[15] Op. cit., pag. 130.

della vita affettiva entra un quarto elemento: l'istinto, lungo la linea del quale si svolge l'emozione. Gli stati affettivi sono reazioni che si svolgono in una linea di utilità e funzionano come guide, ausiliari, o sanzioni dell'azione; ma talora la reazione è così violenta ed eccessiva, la quale per questo suo carattere di successività cessa di essere utile ovvero ha una secarsa utilità.

Questa concezione permette di renderci ragione del fatto che infinita è la varietà degli stati affettivi, e ciò nelle due direzioni opposte a seconda che prevalga la reazione organica, ovvero l'elemento conoscitivo. Così si passa, attraverso tutta una serie di sfumature, da stati affettivi e emozionali, in cui tutto sembra essere chiuso nel processo organico a stati affettivi o sentimenti soggettivi così intellettualizzatti, che sembrano essere privi di risonanze organiche quest'ultimi sono forse più stati intellettuali che sentimenti. In questo modo di concepire la vita affettiva le emosioni costituiscono una categoria a parte, aberrante, che non trova luogo nel quadro generale degli stati affettivi, quasi si trattasse di un fenomeno totalmente diverso dai sentimenti; vi è tutta una gamma di stati affettivi dei quali l'emozione è l'espressione estrema, come reazione più violenta e perciò non adattabile e quindi non utile.

Inoltre, come abbiamo più volte considerato, negli stati affettivi due categorie sono da distinguersi: inferiori e superiori, oggettivi e soggettivi; semplici sensazioni affettive, che si presentano come colorazione delle sensazioni con le quali si presentano a formare un tutt'uno, sentimenti nello stretto senso della parola o sentimenti superiori che colorano tutta la vita psichica e che hanno per antecedente un altro contenuto di coscienza. Nell'un caso le sensazioni affettive formano un tutto con le sensazioni, mentre nel secondo caso formano un tutt'uno con il contenuto di coscienza che li ha provocati. Le due categorie non debbono però considerarsi come assolutamente separate. Esse possono fondersi in un tutto, possono influenzarsi a vicenda (contrasto, inibizione, ecc.), ed anche si può ammettere, pure con una certa cautela, che si può passare dalla prima alla seconda, precisamente allorchè vi è un elemento biologico che è comune ad esse. Ancora: la vita dei sentimenti superiori, ai quali mi sono limitato, non è da considerarsi come qualcosa di stabile, di fisso; vi è tutto un giuoco di azioni e di reazioni grazie alle quali si realizza quell'equilibrio della vita affettiva che garantisce all'azione di raggiungere il suo fine.

Inutile che mi soffermi a ricordare le altre conclusioni che nel testo ho

illustrate; basta aggiungere che sarebbe qui utile studiare ulteriormente il giuoco del meccanismo degli stati affettivi, per mostrare come la concezione funzionale permette di render conto della inibizione dei sentimenti, della loro durata, delle leggi del contrasto e della fusione, della loro riproduzione ecc. Ma io mi sono qui limitato ad esporre alcune idee generali e direttive che mi sono state suggerite dai risultati delle esperienze da me condotte e qui mi voglio arrestare.

ZUM PROBLEM DER DENKPSYCHOLOGIE

Von Univerſitätsprofeſſor Dr. Richard Hönigswald,
Breslau (München)

Man könnte verſucht ſein, Pſychologie des Denkens kurzweg als die Wiſſenſchaft von den Vorgängen beim Denken zu bezeichnen. Allein, man bemerkt ſofort, daß damit fürs erſte noch wenig gewonnen wäre, ſo lange die Frage nach der Natur jener „Vorgänge" ungeklärt bleibt. In welchem Subſtrat verlaufen ſie? Welchem Typus der Geſetzlichkeit gehorcht ihr Ablauf? Der Sinn dieſer und verwandter Fragen ſoll alsbald noch näher umſchrieben werden. Aber man braucht ſie nur zu ſtellen, um den Umfang und die Bedeutung der Aufgabe zu erfaſſen, die hier der Bewältigung harrt: in jenen Fragen wird recht eigentlich der Begriff der Pſychologie ſelbſt zum Problem. Erfüllen ſich nämlich im Denken beſondere Bedingungen, dann unterliegen dieſen notwendig auch alle Erſcheinungen, die nur als Funktion des Denkens möglich ſind. Wie aber begrenzt ſich deren Umkreis? Erſtreckt er ſich nicht auf das Erleben überhaupt, und kann, ja *muß* nicht jegliches Erleben, freilich in einem wohlzuumſchreibenden Sinn des Wortes „Denken" heißen?

Es gibt einen Geſichtspunkt, die Frage zu bejahen und damit zugleich unſer Grundproblem, den Begriff der Denkpſychologie, ſeiner Klärung zuzuführen. Erlebtes iſt allemal „ich-bezogen", Erleben allemal „Ich-Bezug". Gewiß, „Ich-Bezug" und „Denken" brauchen noch nicht ohne weiteres zuzuſammenfallen. Mag immerhin Denken an die eigentümliche, ja einzigartige Tatſache des „Ich" geknüpft erſcheinen, ſo iſt doch noch lange nicht alles, was den Bedingungen dieſer „Tatſache" genügt, „Denken". Gefühl und Wille, „Bewußtſeinslagen" und „Tendenzen" bleiben gegen das „Denken" anſcheinend ſcharf abgegrenzt. Aber ſchon eine kurze grundſätzliche Überlegung belehrt darüber, wie ſich trotz ſolcher Abgrenzung, ja gerade in deren Tatſache, alles Pſychiſche einer gemeinſamen Bedingung fügt, und wie dieſe wieder herüberleitet zu dem Problem des Denkens. Was ich auch erleben mag, ich „weiß" darum; und ich weiß zu wiſſen, daß ich weiß, uſw. — Sind alſo auch gewiſſe Erlebniſſe durch ihre ſpezifiſche „Anſchaulichkeit" vom „Denken" deutlich unterſchieden — Erlebniſſe ſind ſie nur vermöge einer erlebten, oder doch grundſätzlich erlebbaren Beziehung, die ſich in ihrer Unanſchaulichkeit und ihrem Gegenſtandsbezug (ich weiß immer „*etwas*") nicht anders, denn als „*Denken*" kennzeichnen läßt. In unſerem Seelenleben iſt

alſo, um es noch einmal auszuſprechen, durchaus nicht alles „Denken". Allein, ſolche Einſicht beſagt nichts über das Gefüge deſſen, was in dem Seelenleben „iſt". Um dieſes Gefüge allein aber handelt es ſich augenblicklich. Und dieſes Gefüge offenbart in dem oben definierten Sinn des Wortes die Norm des Denkens. So ſtellte ſich uns denn Denkpſychologie vor allem als Theorie der *Pſychologie* dar.

Allein, ein neuer Einwand regt ſich. Erleben bedeutet ſicherlich ſo viel wie etwas „haben"; alles Erlebte iſt „Gehabtes", wir könnten auch ſagen: Gemeintes oder doch Meinbares. Und „Meinen" iſt gewiß allemal in dem ſoeben erörterten Sinn des Wortes „Denken". Iſt denn aber auch, ſo fragt man, das *was* „gehabt" oder „gemeint" iſt, Denken? Iſt denn *das* Erlebte, gerade *weil* es „erlebt" iſt, von „dem Erleben" nicht klar unterſchieden? Iſt nicht Gemeintes ein anderes wie Meinen, mag es auch in die Bedingungen dieſes Meinens noch ſo verſtrickt, an ſie noch ſo ſehr gebunden, ja durch ſie noch ſo entſcheidend bedingt ſein? Es gilt ſolchen und verwandten Fragen gegenüber zu einer grundſätzlichen Betrachtung auszuholen.

„Meinen" ſchließt, mag es ſich ſonſt auch als beliebig differenziert erweiſen, eine eigentümlich komplexe Zeitbeſtimmtheit ein. Oder genauer geſagt: Mannigfache Zeitbezüge ſind ihm eigen; *einer* von ihnen aber iſt für den Sachverhalt des Meinens entſcheidend. Das Meinen iſt *in* der Zeit, an einer beſtimmten Stelle der Zeit. Auch vergeht Zeit *über* das Meinen; es „dauert" in dieſem Sinn. Andererſeits iſt die Beziehung des Meinens auf das „Gemeinte" zeitfrei: da Meinen ſo viel bedeutet wie „Etwas Meinen", ſo iſt Meinen *nie* ohne „Gemeintes", ſo fügt ſich zwiſchen dieſes und jenes keine Zeit. Von allen dieſen poſitiven und negativen Beziehungen zur Zeit nun hebt ſich eine andere, eben gerade dem „Meinen" eigentümliche klar ab. Das „Meinen" iſt nicht nur „in" der Zeit, die Zeit iſt zugleich „im" Meinen. Ja mehr noch: Meinen iſt geradezu in einem wohldefinierten Sinne des Wortes „Zeit". Denn „Meinen" bedeutet, wenn man den Ausdruck geſtatten will, dem Fluß der Zeit Halt-Gebieten; — Halt-Gebieten in der überſchaubaren Kontinuität einer gegliederten Mannigfaltigkeit, einem Geſtalteten, oder vielleicht beſſer: einer *Geſtaltung*. Ihre Momente ſind nacheinander und dennoch gleichzeitig. Die Zeit kommt ſo gleichſam zum Stehen im Akte des Meinens. Es „iſt" eben in ſeiner Ganzheit; es iſt allemal „*jetzt*". Und dieſer das Meinen beſtimmenden zeitlichen Kontinuität entſpricht nicht nur die Kontinuität des „Meinenden" im Akte des Meinens; es ſpiegelt ſich in ihr auch die Kontinuität des Gemeinten. Das Gemeinte —

mag es im besonderen beschaffen sein wie immer — ist eben als Gemeintes lückenlose Ganzheit. „Meinen" und „Gemeintes" bedeuten also streckenhaft-kontinuierliche Zeitbestimmtheiten ohne „physikalischen" Maßwert. Sie ertragen keine Unterbrechung; denn auch ihr Aufhören wäre ja „gemeint" oder doch meinbar. So erscheint das Meinen selbst, gerade als (zeitlicher) „Jetzt-Wert", d. h. als „Ganzheit" in einer wohlumschriebenen Bedeutung „zeitlos" und bewährt damit das tiefsinnige Wort: „Das fließende Jetzt ist Zeit, das stehende Jetzt ist Ewigkeit." Das Fehlen des Maßwerts ist also nicht eine Folge der oben berührten Zeitfreiheit der Beziehung zwischen Meinen und Gemeintem. Im Gegenteil, die Zeitfreiheit dieser Beziehung ist nur ein anderer Ausdruck für den eigentümlichen streckenhaften Gegenwartswert des Meinens. Meinen ist mithin allemal *„Präsenz"*. Es ist Kontinuität des „Ich" und damit, gleich dieser Kontinuität selbst, Vergangenheit und Zukunft in dem Strecken- und Ganzheitswert der Gegenwart. Nur als solcher Streckenwert *sind* überhaupt erst Meinen, wie Gemeintes. Nur in Rücksicht auf ihn also wird es erst möglich, von jener Zeitlosigkeit des Verhältnisses zwischen Meinen und Gemeintem zu sprechen. Meinen aber ist *Denken*. Andererseits aber: Wer in irgendeinem Sinn zu sich „ich" sagt, wer „erlebt", der „meint" auch. So verkörpert sich in allem Erleben die Gesetzlichkeit des Denkens, als eine Norm der Stetigkeit, die Meinen und Gemeintes gleichermaßen umspannt.

In diesem Umstand offenbart sich vor allem die bezeichnende Wesensgemeinschaft zwischen Meinen und Gemeintem. Nicht nur ist Meinen allezeit auch gemeint, ja überhaupt nur Meinen, weil und sofern es gemeint oder doch meinbar ist; — auch Gemeintes selbst ist allezeit Meinen. Bedeutet es doch Ganzheit, d. h. Überschaubarkeit, also wiederum „Präsenz". Zwar bleiben Meinen und Gemeintes stets unterscheidbar; aber nicht, weil sie voneinander „abhängen", nicht dadurch, daß sie als getrennte Instanzen einander fordern, nicht sofern sie wechselbezogen sind — denn aller Wechselbezug ist, wenn auch nur relative, Unabhängigkeit. Ihr Abstand offenbart lediglich eine Gliederung, die aus dem Begriff der *Gegenständlichkeit* selbst folgt, ja diesen Begriff geradezu ausmacht. Meinen und Gemeintes sind eins, wie es die elementare Form der Gegenstandsbestimmtheit, das „Ich habe etwas" ist. Man wird vielleicht den Ausdruck „elementare Form der Gegenstandsbestimmtheit" bemängeln. Zu Unrecht. Denn mit dieser Wendung sei hier nichts als die Beziehung angedeutet, die als höchste Bedingung den Begriff

des Gegenſtandes überhaupt erſt „möglich“ macht. Und eben dieſe Beziehung enthält jenes „ich habe etwas“. Erſt von ihr aus wird erkennbar, was „Gegenſtand-Sein“ eigentlich bedeutet; von ihr empfängt der Gedanke, daß der Gegenſtand eine mir unabhängig *„gegenüberſtehende“*, ja die Tatſache meines Erlebens leitende und beſtimmende Inſtanz ſei, erſt Inhalt und Sinn. Jenes „ich habe etwas“ aber erweiſt ſich als unableitbar. Oder anders: für es eine Bedingung ſuchen, bedeutete ſo viel, wie den Begriff der Bedingung verkennen. Es iſt ein grundſätzlich *Letztes*, denn es beſtimmt den Begriff der Begründung und damit ſich ſelbſt. Unableitbar und ein Letztes iſt daher auch die Geſetzlichkeit der *„Präſenz“*, d. h. Meinen als Gemeintes und Gemeintes als Meinen. Der Bedingung des Gegenſtandes, dem Geſetz der Gegenſtändlichkeit aber kann ſich kein Gegenſtand entziehen. So iſt auch der Sachverhalt des Denkens, und wir wiſſen, daß er den des „Erlebens“ in ſich ſchließt, Träger des Gedankens der Gegenſtändlichkeit. So iſt Pſychologie als Denkpſychologie im methodiſch reinen Sinn *Philoſophie*.

Zwei Folgerungen ergeben ſich daraus mit zwingender Strenge. Die eine iſt dieſe: Erſt als Denkpſychologie gewinnt Pſychologie überhaupt ihre eigentümliche methodiſche Beſtimmbarkeit. D. h. Denkpſychologie ſtellt ſich nicht als ein Sondergebiet der pſychologiſchen Forſchung unter anderen Sondergebieten dar; Denkpſychologie umfaßt geradezu den *Inbegriff* pſychologiſch-wiſſenſchaftlicher Aufgaben. Zugleich aber verleiht ſie dieſen Aufgaben die Form ſtrenger Wiſſenſchaftlichkeit und offenbart ſich ſo als Trägerin ihres Prinzips. Man hüte ſich, aus dieſen Sätzen Tendenzen herauszuleſen, die in ihnen nicht enthalten ſein können. Es iſt nicht „Rationalismus“, oder „Intellektualismus“, nicht der Verſuch, den ganzen unerſchöpflichen Reichtum des Erlebens in den „ſtarren“ Rahmen des „Denkens“ zu zwängen, wenn die Bedingungen des Denkens als die Bedingungen jenes Reichtums ſelbſt erwieſen werden. Auch handelt es ſich nicht darum, die Verdienſte der bisherigen Pſychologie zu ſchmälern oder deren Ergebniſſe vermittels unzulänglicher Kriterien generell in Zweifel zu ziehen, wenn ſich die Forderung erhebt, jedes Erleben als eine Funktion der Bedingungen darzuſtellen, die ihren empiriſch greifbaren Ausdruck in dem Sachverhalt des Denkens finden. Keine Rede alſo davon, daß etwa der Unterſchied zwiſchen „Schließen“ und „Empfinden“ zugunſten des Schließens aufgehoben werden ſoll. Wohl aber heiſcht die Frage Antwort: Wie, nach welchen Grundſätzen, wandeln ſich in der Tatſache der Empfindung die Bedingungen des „Meinens“? Dies iſt das eine. Das andere aber betrifft

den Zusammenhang zwischen diesen Bedingungen und dem Motiv der Gegenständlichkeit. Wir sahen es bereits: Meinen und Denken, „Präsenz" und „Ich", kurz „Erleben", empfangen ihre theoretische Bestimmtheit von der sich in ihnen ausprägenden Struktur des Gegenstandes überhaupt. Bestimmtheit im Sinne psychologischer Begriffe bedeutet daher allemal Bestimmtheit im Rahmen einer Theorie des *Objekts*. Je klarer sich aber dieser Sachverhalt, auch in methodologischer Hinsicht, darbietet, um so fruchtbarer gestaltet sich auch die konkrete psychologische Analyse. Freilich gewinnt damit die psychologische Tatsache einen besonderen, sonst keiner Tatsache eigentümlichen Zug. Sie verdient den Namen „*Tatsache*", nur sofern sie sich zugleich als Element einer *Theorie* des Gegenstandes erweisen läßt. Das ist der Sinn des Satzes, daß es Psychologie um „*Tatsachen*" zu tun sein müsse, die zugleich „*Prinzipien*" bedeuten; daß sie einen Sachverhalt verkörpere, in dem „Tatsache" und „Prinzip" zusammenfallen [1].

* * *

Aus all dem nun ergeben sich gewisse grundlegende Konsequenzen für Betrieb und Stellung der Psychologie im System der Wissenschaften. Die erste betrifft Sinn und Begriff des psychologischen *Experiments*. Es ist jedem anderen wissenschaftlichen Versuch gegenüber wohlgekennzeichnet. Die „Reaktionen", die es festhält, sind allemal Erlebniseinheiten. Dem Versuchsobjekt wird zugemutet etwas zu „meinen" oder doch „meinen" zu können; es muß als Versuchsobjekt wissen können, daß es etwas meint, es muß sein Meinen unabläßig als Gemeintes erleben können. Psychologisch experimentieren heißt also Psychisches voraussetzen; heißt voraussetzen, daß das Versuchsobjekt zu sich „ich" sage, daß es „Subjekt" sei. Die Möglichkeit des psychologischen Experiments erscheint an die Bedingung geknüpft, daß sein Gegenstand der „*Verständigung*" mit sich selbst und anderen fähig sei. Es ist zugleich die Bedingung, daß sein Gegenstand in einem wohlumschriebenen Sinn des Wortes *einzig* sei. Denn in dem Gedanken des „Sich Verständigens" liegt ja beides: die Einzigartigkeit des Verständigungsmittelpunktes, dessen „monadische Struktur", und sein Gemeinschaftsbezug nach Sinn und Ziel der Verständigung. Im

[1] Vgl. hierzu meine „*Prinzipienfragen der Denkpsychologie*". Berlin. Reuther und Reichard 1913. Ferner meine „*Grundlagen der Denkpsychologie*". 2. Aufl. Leipzig, B. G. Teubner 1925 und meine Schrift „*Vom Problem des Rhythmus*". Wissenschaftliche Grundfragen V. Leipzig, B. G. Teubner. 1926.

Rahmen des pſychologiſchen Verſuchs muß alſo die Verſuchsperſon um die Abſicht des Experimentators grundſätzlich wiſſen können. Das folgt aus dem Begriff der Verſtändigung als der allgemeinen Möglichkeitsbedingung des pſychologiſchen Experiments. Zwar wird die Verſuchsperſon in vielen Fällen aus verſuchstechniſchen Gründen um jene Abſicht nicht zu wiſſen *brauchen*, unter Umſtänden wohl auch nicht wiſſen *ſollen*. Aber gerade, daß dies von Fall zu Fall vermerkt zu werden verdient, darf als Beweis für die Beſonderheit der Vorausſetzungen gelten, denen der pſychologiſche Verſuch zum Unterſchied von jedem anderen unterliegt. Und nur ein beſonderer Ausdruck für dieſe Verhältniſſe iſt es, daß ſich die Rollen zwiſchen Verſuchsperſon und Experimentator grundſätzlich vertauſchen können. Das alles hat auch ſeine ſchwerwiegenden Folgen für den ſo oft, faſt bis zum Überdruß wiederholten Grundſatz, daß ſich in die Ergebniſſe pſychologiſcher Forſchung „*Selbſtbeobachtung*“ und „*Fremdbeobachtung*“ teilen. Der Grundſatz bedarf einer weſentlichen Klärung und Berichtigung. „Selbſtbeobachtung“ und „Fremdbeobachtung“ bedeuten nicht zwei nebeneinander ſtehende, nicht einmal nur zwei einander bloß ergänzende Verfahrungsweiſen. Sie laſſen nicht ein Verhältnis bloßer Zuordnung erkennen, ſie bezeichnen vielmehr Momente innerhalb der notwendigen ſyſtematiſchen Einheit aller pſychologiſchen Frageſtellung.

Damit nun klärt ſich aber auch das Verhältnis der Pſychologie zur *Naturforſchung*. Zum mindeſten wird deutlich, daß Pſychologie — mögen in ihr auch Beobachtung und Experiment eine noch ſo wichtige, ja entſcheidende Rolle ſpielen — von der Naturwiſſenſchaft durch weſentliche methodologiſche Charaktere unterſchieden bleibt. Es gibt kein Objekt der Naturwiſſenſchaft, das nur unter der Vorausſetzung, daß es zu ſich „ich“ ſage, Gegenſtand experimenteller Frageſtellung ſollte werden können; keines, das Objekt nur vermöge ſeiner Beſtimmtheit als „*Subjekt*“ wäre; keines alſo, das den entſcheidenden Bedingungen pſychologiſcher Einſicht — und es iſt leicht zu erkennen, daß und warum dies grundſätzlich auch für die Pſychologie des Tieres wird gelten müſſe — genügte. Nur techniſch, nicht aber grundſätzlich kann daher der pſychologiſche Verſuch von bloß naturwiſſenſchaftlichen Erwägungen abhängen. Mag es alſo auch in einem gewiſſen Umfang zutreffen, daß „von einer im naturwiſſenſchaftlichen Geiſte betriebenen Pſychologie neues Leben in die Philoſophie kam [2]“ — grundſätzlich wäre damit über den naturwiſſenſchaftlichen Charakter des pſycho-

[2] C. *Stumpf*, Philoſophiſche Reden und Vorträge. 1919, S. 166.

logiſchen Experiments, geſchweige denn über die Frageſtellung der Pſychologie überhaupt, ſchlechthin nichts entſchieden. Vor allem aber erfüllt Naturwiſſenſchaft nicht die für alle Pſychologie entſcheidende Bedingung, daß „*Tatſache*“ und „*Prinzip*“ in dem oben angedeuteten Sinn zuſammenfallen: die naturwiſſenſchaftliche Tatſache iſt wohl ich-beziehbar, aber ſie iſt nicht im Sinne der „Präſenz“, d. h. des Erlebens ich-*bezogen*. Der pſychologiſche Verſuch ſteht und fällt daher mit dem methodiſchen Begriff der „*Aufgabe*“. Man verwechſle dieſen Begriff nicht mit dem des Verſuchs*plans*. Ohne Plan freilich kein, auch kein naturwiſſenſchaftliches Experiment. Kein Gegenſtand eines wirklich naturwiſſenſchaftlichen Experiments aber kann unter dem Geſichtspunkt auch nur erwogen werden, daß er etwas tun „ſoll“, daß er „verſtehen“ könnte, etwas tun zu ſollen; kein pſychologiſcher Experimentator wiederum, dem es möglich wäre, auf dieſe Vorausſetzung grundſätzlich zu verzichten. Aber dies alles drückt nur auf andere und beſondere Weiſe aus, daß Pſychologie in ihren Gegenſtänden immer auch das Problem *des* Gegenſtandes, alſo den Begriff der Gegenſtändlichkeit ergreift. Das folgt aus der die pſychologiſche Frageſtellung als ſolche beſtimmenden Grundbedingung des „ich denke etwas“, alſo daraus, daß ſich in pſychologiſchen Erkenntniſſen allemal auch der Begriff *der* Erkenntnis, oder was dasſelbe bedeutet, der Begriff der Gegenſtändlichkeit, zur Diskuſſion ſtellt. Allein, dies bedingt nicht nur, wie oben dargetan, die beſondere *Struktur* des pſychologiſchen Experiments; es verleiht dieſem auch ſeine *methodologiſche* Eigenart. Der pſychologiſche Verſuch ſtellt den unerläßlichen Anſatz, den methodiſch geläuterten Anlaß einer Analyſe dar, deren näheres oder entfernteres Ziel in dem Problem der Gegenſtändlichkeit ſelbſt liegt. Dagegen erſcheint dem naturwiſſenſchaftlichen Expriment eine grundſätzlich engere Aufgabe geſtellt. Zwar iſt ſein Verhältnis zur Theorie durchaus nicht weniger ſcharf umriſſen. Durchgängig von der Theorie, der es ſich einzufügen beſtimmt iſt, abhängig, bedeutet es nichts außer und neben dieſer Theorie. Aber es dient zum Unterſchied vom pſychologiſchen Verſuch nicht zugleich der Beſtimmung ihres Begriffs. Es betrifft zwar einen gewiſſen Umkreis gegenſtändlicher Beziehungen, berührt aber nicht den Sinn aller gegenſtändlichen Geltung überhaupt. Das naturwiſſenſchaftliche Experiment iſt eben nicht wie das pſychologiſche immer zugleich auch eine Art, den eigenen Begriff, das grundſätzliche Recht und die Elemente der eigenen Frageſtellung zu prüfen; in ihm wandelt ſich nicht jene ſchlechthin einzigartige, den Begriff aller Gegenſtändlichkeit und

Forſchung überhaupt beſtimmende Tatſache ab, die Tatſache der μονάς, die Beziehung des „Ich habe etwas".

* *
*

Von hier aus nun gewinnt vor allem das Material der pſychologiſchen Forſchung einen bezeichnenden Zug. Es wird zum mindeſten gefragt werden müſſen, wie weit wohl unter den gewonnenen Vorausſetzungen eine Pſychologie, die mit Empfindungen, Vorſtellungen, Gefühlen als mit atomar gegebenen Elementen operiert, überhaupt noch möglich ſei. Das iſt durch die vorausgegangenen Erwägungen bereits verneint. Pſychiſche „Elemente", die nicht „Strukturen" wären, ſind unmöglich. Denn ſie wären Gebilde, die ſich der letzten Bedingung pſychiſcher Tatſächlichkeit und gegenſtändlicher Beſtimmtheit entzögen; — Gebilde, die erlebt und dennoch nicht Ganzheiten, die gemeint und trotzdem der höchſten, das Gemeinte mit umſpannenden Geſetzlichkeit der „Präſenz" entrückt ſein ſollten. Spricht man alſo im *kritiſchen* Sinn des Wortes von „Elementen", ſo kann man darunter nur beſondere Repräſentationsformen für die Geſetzlichkeit des „Ich habe etwas", alſo des „Denkens" und „Meinens" verſtehen. Man redet eben von „Elementen", nicht als von letzten ein für allemal gegebenen Bauſteinen des Pſychiſchen, ſondern als von Ausprägungen einer elementaren, Pſychiſches und Gegenſtändlichkeit überhaupt definierenden Beziehung. Es iſt mithin ſo lange eine müßige Frage, ob wohl „Empfindungen" oder etwa „Willenselemente" das Primäre und „Letzte" im Pſychiſchen ſein möchten, als „Empfindungen" und „Willenselemente" nicht ihre grundſätzliche Beſtimmtheit von der Strukturgeſetzlichkeit des Denkens her erfahren haben. Überhaupt: die Rangordnung der pſychiſchen „Elemente" wird nicht früher aufhören, eine Sache des ſubjektiven Ermeſſens, der Zweckmäßigkeit oder der Stimmung zu ſein, als der Begriff einer Rangordnung nach objektiven Kriterien beſtimmt iſt. Solche Kriterien aber können nur der Analyſe des Begriffs „Erleben", der Analyſe mithin des Gegenſtandsgedankens ſelbſt entnommen werden. Nicht angebliche „Elemente" ſind daher zu ſuchen, ſondern die dieſe Elemente definierenden und ſich in ihnen abwandelnden — elementaren — Geſetze aller pſychiſchen Tatſächlichkeit ſelbſt. Oder anders geſagt: Nicht in Elementen und einer „aſſoziativen" oder ſonſtigen Kombination von Elementen offenbart ſich die Geſetzlichkeit des Pſychiſchen, ſondern in Beziehungen, deren Bedeutung für

die Erkenntnis darin liegt, daß ſie aus der ſich ſelbſt rechtfertigenden Funktion des Denkens, d. h. aus der „Präſenz" folgen.

So erweiſt ſich Denkpſychologie als Wiſſenſchaft von der „Präſenz" zugleich als die letzte methodiſche Form pſychologiſcher Frageſtellung überhaupt; als Ausdruck der grundſätzlichen Unabhängigkeit dieſer Frageſtellung von dem logiſchen Gefüge des Naturgeſetzes und ebendarum als die Vorausſetzung, die ungebrochene Individualität und Fülle des Pſychiſchen in ſtrenger Wiſſenſchaftlichkeit zu erfaſſen. Wenn eine charakteriſtiſche Tendenz innerhalb der modernen Pſchyologie dahin geht, überall das ſchlechthin einzigartige jeder pſychiſchen Tatſache hervorzuheben, ſo erfüllt ſich damit nur eine Vorausſetzung, deren theoretiſche Begründung die *Denkpſychologie* liefert. Es iſt nämlich unzulänglich, die Einzigartigkeit alles Pſychiſchen für eine Tatſache unter anderen Tatſachen zu halten; ja gerade als „Tatſache" läßt ſie ſich nur ſchwer aufzeigen und feſthalten. Sie iſt vielmehr eine aus der Relation des Denkens — und wir wiſſen, warum dieſe in einem definierten Sinn des Wortes „Tatſache" und „Prinzip" zugleich bedeutet — entſpringende, den Begriff des Pſychiſchen betreffende, alſo ſchlechthin allgemeine *Forderung*. Man ſpricht neuerdings gern von der Notwendigkeit einer „*Strukturpſychologie*". Verſteht man darunter lediglich den Hinweis auf populäre Komplexbegriffe, wie Charakter, Stimmung und ähnliches, ſo trifft man die hier vertretenen Geſichtspunkte nicht. Zwar findet ja auch in jenen Komplexbegriffen die ſyſtematiſche Abwendung von dem Vorhaben, Pſychiſches aus elementaren Bauſteinen zuſammengeſetzt zu denken, greifbaren Ausdruck. Aber es fehlt ihnen die methodiſche Rückſicht auf die im Begriff des Pſychiſchen vorgebildeten Beziehungen; es fehlt die analytiſche Einſicht in die Abhängigkeit jener Komplexbegriffe von einem Erlebnis und Gegenſtand gleichermaßen umſpannenden, im erweisbaren und objektiven Sinne *letzten* Verhältnis.

* * *

Von ſelbſt verſteht es ſich, daß auch der wichtige Begriff des „*Unbewußten*" in den Rahmen dieſer Erwägungen einzugliedern iſt. „Unbewußt" — beziehungsweiſe „unterbewußt" — heißt etwas vermöge ſeiner eigentümlichen Beziehung zum „Ich". Dieſe Beziehung aber iſt nur in einem bedingten, nicht im abſoluten Sinn des Wortes negativ. Denn das „Unbewußte" iſt nicht ein *ſchlechthin und grundſätzlich* Nicht-Bewußtes. Es iſt vielmehr etwas, was ungeachtet des Reichtums ſeiner möglichen Erſchei

nungsformen ſeine ſpezifiſche Beſtimmtheit von ſeinem Verhältnis zum „Bewußt-Sein", zum Begriff des „Wiſſens" alſo, d. h. zu dem der *„Präſenz"* empfängt. Wäre es anders, ſo wäre das „Unbewußte" überhaupt nicht Gegenſtand pſychologiſcher Erwägungen, es wäre überhaupt nichts „Pſychiſches". Zwar hat man ja gelegentlich dieſe Konſequenz gezogen und verſucht, es ganz in den Bereich des Phyſiologiſchen zu verweiſen. Das Unbewußte ſei, ſo meinte man, die in beſtändiger Umformung begriffene Nervenſubſtanz, es falle zuſammen mit den nervös-phyſiologiſchen Vorgängen im nervöſen Zentralapparat. Allein, man überſieht, daß man damit gleichſam den Boden unter den Füßen verliert. Gewiß ſind dem Unbewußten nervöſe Vorgänge zugeordnet. Und ohne Zweifel hat eine wiſſenſchaftlich erſchöpfende Charakteriſtik dieſer Vorgänge für die pſychologiſche Theorie vom Unbewußten größte Bedeutung. Allein, dieſe Vorgänge *ſind* nicht das Unbewußte. Phyſiologiſche Prozeſſe ſind unweigerlich auch dem „Nicht-Unbewußten", dem „Bewußten" zugeordnet. Aber ſo wenig daraus die Identität jener Prozeſſe und der Akte des Wiſſens folgt, ſo wenig folgt aus der Tatſache der Zuordnug die Identität zwiſchen phyſiologiſchen Vorgängen und dem „Unbewußten". Wohl werden Problem und Rolle des Unbewußten in der Pſychologie durch dieſe Bemerkungen mehr bezeichnet als erledigt. Aber gerade darin liegt auch deren methodiſche Abſicht. Sie verweiſen auf die allgemeinſten Bedingungen, denen eine (pſychologiſche) Theorie des Unbewußten genügen muß. Sie bezeichnen deren logiſchen Ort in der Geſamtheit pſychologiſcher Aufgaben.

Aber auch das Problem der *Zuordnung* des Pſychiſchen zum Phyſiſchen kann ſeine befriedigende Kennzeichnung nur von den Prinzipien der Denkpſychologie her finden. Ein *Kauſalverhältnis* zwiſchen Pſychiſchem und Phyſiſchem anzunehmen, iſt durch das Fehlen der Größenbeſtimmtheit des Pſychiſchen verwehrt. Von ihrer *„Parallelität"* ſprechen, bedeutet das Operieren mit einem nichtsſagenden, ja im Einzelnen völlig verſagenden Gleichnis. Und ſchließlich die Anahme einer Entſprechung zwiſchen Pſychiſchem und Somatiſchem als ſogenannte *„Arbeitshypotheſe"*! Sie befriedigt vielleicht erſte, oberflächliche, gleichſam techniſche Bedürfniſſe der Forſchung, eine wirkliche Theorie des Zuſammenhangs aber liegt gänzlich außerhalb ihres Geſichtskreiſes. Eben darum liegt ſie auch außerhalb des Geſichtskreiſes der *Philoſophie*. Denn dieſer iſt auch hier eine ſcharf umriſſene Aufgabe geſtellt: ſie hat die Notwendigkeit der Zuordnung von Phyſiſchem zu Pſychiſchem aus dem Begriff eben jener definiert letzten Beziehung her-

zuleiten, in der ſich der Begriff der Pſychologie ſelbſt beſtimmt. Die Frage der Zuordnung gliedert ſich ihr in das Problem der Pſychologie überhaupt ein. Nun erſt verliert die pſychoſomatiſche Beziehung den Charakter einer trotz ihrer Bedeutung akzeſſoriſchen Angelegenheit; erſt als beſondere Ausprägung des Begriffs der Pſychologie ſelbſt findet die naiv angenommene Ausnahmsloſigkit der Zuordnung alles Pſychiſchen zum Organismus, alſo der Sachverhalt der „Lokaliſation“ in ſeinen phyſiologiſchen wie in ſeinen pathologiſchen Varianten, ſtrenge Rechtfertigung und methodiſche Begründung. Aber auch der Gang des Beweiſes erſcheint nun mit aller Schärfe vorgezeichnet. Das Erlebnis iſt immer „jetzt“, wie andererſeits jedes „jetzt“ Erlebnis bedeutet. Allein, gleichwie es als ſtreckenhafte, beliebiger Gliederung zugängliche „Jetzt-Beſtimmtheit“ jedem Verſuch einer phyſikaliſchen Beſtimmung widerſteht, ſo muß es doch als Zeit-Beſtimmtheit Bedingungen der gegenſtändlichen Erfahrung genügen: es fordert um ſeiner Eindeutigkeit willen in dieſer einen „Ort“. Und es gewinnt dieſen Ort an einem eigen-, ja einzigartigen Naturobjekt, es gewinnt ihn in ſeiner eindeutigen Zuordnung zu einem in ſpezifiſcher Bedeutung zentraliſierten Organismus, zu „meinem“ Körper. Darum iſt das Erlebnis trotz ſeiner ſtreckenhaften „Einzeitigkeit“ immer auch *Ereignis*, nämlich unter dem Geſichtspunkt ſeiner Zuordnung zum Organismus; darum offenbart dieſer die Geſetzlichkeit der größenbeſtimmten Natur unter dem methodiſchen Geſichtspunkt der „Präſenz“: als „mein“, als „jemandes“ Organismus gewinnt er bei ſtrengſter Naturgebundenheit allen Naturobjekten gegenüber ſeine eindeutig charakteriſierte, in dem Bezug auf den Begriff der Pſychologie, d. h. auf die eigentümliche Zeitform der Präſenz begründete Beſtimmtheit [3].

* * *

Der kritiſch gefaßte Begriff der Denkpſychologie umſpannt eine faſt unüberſehbare Fülle wiſſenſchaftlicher Aufgaben. Er fixiert einen methodiſch ſtreng begründeten Begriff pſychologiſcher Frageſtellung. Er leitet aus ihm die „monadiſche“ Beſtimmtheit alles Pſychiſchen her, dies alſo, daß Pſychiſches nur in der beſonderen Dimenſion einer unbegrenzten Vielzahl voneinander unterſchiedener, aber in der Forderung der Verſtändigung aufeinander bezogener „Iche“ möglich ſei. Er klärt das Verhältnis der Pſycho-

[3] Vgl. auch hierzu meine „Grundlagen der Denkpſychologie“. 2. Aufl. 1925, ſowie meine Studie „Philoſophie und Pſychiatrie“, Archiv für Pſychiatrie u. Nervenkrankheiten 87, 5. 1929.

logie zur Naturwiſſenſchaft, nicht ohne auch deren Begriff wichtige Beſtimmungselemente hinzuzufügen. Er erfaßt den pſychologiſchen Verſuch als Ausdruck einer ganz beſtimmten, von jeder anderen unterſchiedenen gegenſtändlichen Ordnung. Er knüpft das Syſtem pſychologiſcher Aufgaben in unüberſehbarer Mannigfaltigkeit an den Gedanken der Gegenſtändlichkeit, d. h. der Geltung, und eröffnet weite Ausblicke auf deren Syſtem und Theorie. Er verbindet damit auf ſtrenge und legitime Weiſe das Schickſal der poſitiven Forſchung in der Pſychologie unter grundſätzlicher Vermeidung aller pſychologiſtiſchen Fährniſſe mit dem von Erkenntniswiſſenſchaft und Logik. Er begründet, was aus dem Bewußtſein und der Praxis der Forſchung, allen gegenteiligen Beſtrebungen zum Trotz, niemals weichen konnte: daß Pſychologie, gerade indem ſie die konkrete Fülle des pſychiſch Tatſächlichen ergreift, allerorten auch über ihren eigenen Begriff Rechenſchaft ablegt und damit in beſonderer Form den methodiſch ſtrengſten Sinn wiſſenſchaftlicher Philoſophie bewährt.

DIE PROBLEME DER WERTUNGSPSYCHOLOGIE

Von Univerſitätsprofeſſor Dr. Martin Honecker,
Freiburg i. Br.

Programmatiſche Erörterungen ſind mit gewiſſem Rechte in der Wiſſenſchaft nicht ſonderlich beliebt. Denn ſie gelten als recht unſichere Wechſel auf die Zukunft, deren Einlöſung manchmal gar ſehr auf ſich warten läßt.

Dennoch ſind derartige Darſtellungen nicht ſelten unvermeidlich und im Intereſſe der Wiſſenſchaft unentbehrlich; dann nämlich allemal, wenn auf einem beſtimmten Unterſuchungsgebiet die Sachlage infolge der Verſchiedenheit der Meinungen ſo verworren geworden iſt, daß eine reinliche und allſeitige Löſung der betreffenden Frage nur von einer gründlichen Neubeſinnung zu erwarten iſt.

In einer ſolchen Lage dürfte ſich zur Zeit die *Wertungspſychologie* befinden. Oberflächliche Beſchreibungen, welche eine Unterſchätzung der Schwierigkeiten des Wertungsproblems verraten; einſeitige, nur auf beſondere Wert-Erlebniſſe eingeſtellte Betrachtung; voreilige Geneigtheit zu einer beſtimmten Einordnung der Wertungen; hie und da auch theoretiſche Voreingenommenheit gegen die Anerkennung von Wert-Erlebniſſen überhaupt[1]; — dieſe Momente kennzeichnen auf weite Strecken die jetzige Situation im Bezirke der Wertungspſychologie. Verhängnisvoll wirkt ſich noch immer ein aus älterer Zeit ſtammendes Bemühen aus, die Wert-Erlebniſſe kurzerhand auf elementare Luſt- oder Unluſtgefühle bzw. auf elementare Strebungen und Widerſtrebungen zurückzuführen. Gegenüber dieſem allzu ſimplen Verfahren haben zwar eindringliche empiriſche Unterſuchungen aus der Schule der „Denkpſychologie“[2] ſowie feine Analyſen aus der phänomenologiſchen Richtung[3] bedeutend tiefer in die Eigenart der Wertungen hineingeleuchtet. Dennoch dürfte zur allſeitigen Erfaſſung dieſer Phänomene noch manches fehlen. Dazu die Wege zu weiſen und die bisherigen Teil-Ergebniſſe richtig in den Rahmen des Ganzen hineinzuſtellen — das möchte der vorliegende Beitrag verſuchen[4].

---

[1] In manchen bekannten Geſamtdarſtellungen der Pſychologie ſucht man Begriff und Bezeichnung „Wertung“ vergebens!

[2] Namentlich Theodor *Haering*, Unterſuchungen zur Pſychologie der Wertung. Arch. f. d. geſ. Pſychol., Bd. 26 und 27 (1913); vgl. ebd. Bd. 37 (1918).

[3] Am eingehendſten Dietrich *v. Hildebrand*, Die Idee der ſittl. Handlung, Jahrb. f. Philoſ. und phänom. Forſchung, Bd. 3 (1916); Sittlichkeit und eth. Werterkenntnis, ebd., Bd. 5 (1922); außerdem *Huſſerl* und *Scheler*.

[4] Der knappe Raum verwehrt es, auf die vorliegende Literatur mehr als notwendig

Wer einer Beſchreibung der „Wertung“ nähertreten will, wird zuvörderſt beachten müſſen, daß die Benennung „Wert-Erlebnis“ lediglich eine *generelle* Bezeichnung für eine große Zahl beſtimmter Erlebnis-Arten darſtellt, und daß im konkreten Seelenleben nur die *ſpezifiſchen* Wertungen (nicht aber ein „Werten überhaupt“) im Einzelerlebnis vorkommen. Ähnlich erleben wir ja keine „Empfindung überhaupt“, ſondern ſtets nur eine ſpezifiſche Empfindung (eine ſogeartete Geſichts-, eine ſobeſchaffene Tonempfindung uſw.). Deshalb wird der Weg zur Erkenntnis des „Wertens überhaupt“ notwendig über die Erfaſſung der verſchiedenen Arten des Wert-Erlebens, der ſpeziellen Wertungen führen.

Ob dieſes Verfahren nur als echte Induktion über die Beobachtung und Beſchreibung möglichſt vieler *konkreter* Wert-Erlebniſſe gehen ſoll oder auch als „Weſensſchau“ das generelle Weſen „Wertung“ durch eindringliche Vergegenwärtigung des Weſens der Wertungsarten erfaſſen kann, darüber ſoll hier nicht diskutiert werden. Dem Verfaſſer ſcheinen beide Wege möglich zu ſein und einander zu ergänzen.

Wenn man ſich nun weiter fragt, *welche* ſpeziellen Wertungen denn im Seelenleben angetroffen werden können, ſo ſind darauf mannigfache Antworten zu hören, die bereits eine Reduktion und Klaſſifikation dieſer Erlebnisarten bedeuten. Soweit wird man aber zu Beginn der Arbeit noch nicht gehen dürfen. Man wird ſich vielmehr zunächſt mit einer ſchlichten Aufzählung nach Art einer erſten Materialſammlung begnügen müſſen. Eine ſolche Liſte iſt aber geeignet, uns auf Wertungsarten aufmerkſam zu machen, die bisher im Ganzen des Wertungsproblems einer eindringlicheren Betrachtung entgangen ſind, die aber zugleich der Reduktion auf bereits öfter unterſuchte Wertungsklaſſen ſich nicht einfach fügen wollen.

Wenn wir im folgenden eine ſolche Sammelliſte anlegen, ſo ſei eigens betont, daß ſie, als erſte Liſte, ebenſo in klaſſifikatoriſcher Hinſicht unvollkommen ſein mag, wie ſie im Hinblick auf ihren Umfang auf Vollſtändigkeit keinen Anſpruch erhebt.

Wir „werten“ etwa in *logiſcher*, in *ethiſcher*, in *religiöſer*, in *äſthetiſcher*

---

einzugehen. — Für ſeine eignen Anſichten über das Weſen des Wertens, ſoweit ſie in der vorliegenden Arbeit nicht dargelegt werden können, darf der Verfaſſer auf zwei Aufſätze verweiſen: 1. „Zur Pſychologie und Pathologie der ſittlichen Wertung“, Zeitſchr. f. pädag. Pſychol. und exper. Pädag. XXV, 1924; 2. „Über das Weſen der Geſinnung“, Jahrb. d. Vereins f. chriſtl. Erziehungswiſſenſchaft XVII, 1926. Vgl. ferner des Verfaſſers Schrift „Das Denken“ (Berlin und Bonn 1925; ſpaniſche Überſetzung von A. Gómez Izquierdo unter dem Titel „El pensar“, Granada 1929, erſchienen).

Hinſicht, unter *juriſtiſchem, privat-* und *volkswirtſchaftlichem, politiſchem, vaterländiſchem, nationalem, kulturellem* Geſichtspunkt, in Beziehung auf *geſellſchaftliche* und *ſtammesartige Sitte*, auf *Erziehung* und *Bildung*, unter Berückſichtigung von *Nutzen*, von *Annehmlichkeit*, von *Lebensbedeutung* für den einzelnen oder eine Geſamtheit (etwa Volk, Raſſe, Menſchheit) ...

Zu dieſen vielen *ſpezifiſch getönten* Wertungen tritt noch eine Wertungsart, welche einer ſolchen ſpezifiſchen Färbung zu entbehren und daher den Charakter der Wertung ſozuſagen rein zum Ausdruck zu bringen ſcheint. Es ſind jene Erlebniſſe, in denen uns ein Gegenſtand ſchlechthin als „*wert*" gegeben iſt; ſo wenn mir etwa das Andenken eines Verſtorbenen, der Brief eines Freundes „wert" iſt[5].

Eine Sonderſtellung ſchließlich beanſpruchen anſcheinend auch jene Wertungen, in denen ein Wertmeſſen an Hand eines *Ideals* vorliegen dürfte; wenn ich z. B. etwas als rein, als normal, als edel, als vollkommen ſchätze.

Dieſe ganze Aufzählung von Wertungsarten will, wie geſagt, nur eine Materialſammlung ſein. Daß die Wertungspſychologie dabei nicht ſtehen bleiben darf, iſt klar. Sie ſieht ſich vielmehr jetzt erſt vor ihrer eigentlichen Aufgabe. Unter Beachtung dieſer großen Mannigfaltigkeit von Wertungserlebniſſen muß ſie nach allgemeinen und weſentlichen Geſichtspunkten feſtzuſtellen ſuchen, was das „*Werten überhaupt*" iſt. Das Reſultat dieſer Beſchreibung muß ſo ausfallen, daß es auf jede einzelne Wertungsart zutrifft. Wir haben alſo nach *dem* zu forſchen, was allen Wertungen gemeinſam iſt. Da es ſich aber um eine *pſychologiſche* Weſensbeſchreibung handelt, ſo wird man zuſehen müſſen, ob in allen Wertungen ein beſtimmter gemeinſamer Erlebnisfaktor, ſozuſagen ein Urphänomen des Wertens ſteckt.

Die Tendenz einer ſolchen Analyſe geht immer zunächſt dahin, einen *einzigen* gemeinſamen Weſenszug herauszuarbeiten, wie z. B. von manchen Autoren ein Gefühlserlebnis als ſolches Urphänomen hingeſtellt worden iſt. Der vorſichtige Forſcher wird jedoch auch mit der Möglichkeit rechnen müſſen, daß die vorliegenden Tatſachen ihn zur Anerkennung einer *Mehrheit* ſolcher Faktoren zwingen. Freilich würde dann der Umſtand, daß wir trotzdem *alle* Wertungsarten in dem einen Begriff „Wertung" zuſammenfaſſen können, dazu veranlaſſen, weiter nach dem *letzten* einigenden Band zu forſchen, das dann nicht mehr in den *Erlebnisweiſen*, ſondern vielleicht

[5] Al. *Meinong* hat auf dieſe Phänomene beſonders hingewieſen und ſie zum bevorzugten Ausgangspunkt ſeiner Analyſen gemacht.

in einem überall mitſpielenden *Erlebnisſinn* zu finden wäre [6]. Es könnte natürlich auch die umgekehrte Sachlage ſich ergeben, daß nämlich *eine* letzte *Erlebnisweiſe* vorliegt, die aber durch Ausſtattung mit verſchiedenem *Erlebnisſinn* zunächſt mehrere Wertungsklaſſen ergibt, die ſich dann durch weitere Sinndifferenzierung in die aufgezählten mannigfaltigen Wertungsarten aufſpalten laſſen [7].

Jedenfalls wird eine ſolche Analyſe auch die Möglichkeit ergeben, in die Vielfältigkeit der Wertungen eine Ordnung durch ſinngemäße *Klaſſifikation* hineinzubringen. Daß bei ſolcher Einteilung wie bei der vorangehenden Analyſe bare Begriffsſpekulation und voreiliges Schematiſieren nur auf Abwege führen — dafür bietet die Wertungsliteratur der Beiſpiele genug.

Die Weſensbeſchreibung des Wertens wird übrigens gut tun ſich nicht ausſchließlich mit den Wertungsphänomenen ſelbſt zu befaſſen, ſondern auch auf *verwandte* Erſcheinungen zu achten, um jene von dieſen ebenſo gut abzuſetzen wie mit ihnen in Beziehung zu bringen. Die Tatſache, daß alles Werten in *bipolarer* Geſtalt auftritt (als poſitives und negatives Werten, für wertvoll und unwertvoll halten) lenkt den Blick auf eine Reihe anderer pſychiſcher Phänomene, welche gleichfalls mit *zwei* entgegengeſetzten Qualitätsbereichen ausgeſtattet ſind, wie das Urteilen, das Gefühl, die Strebung, das Wollen. Anderſeits wird hier ſofort davor zu warnen ſein, das Werten lediglich wegen dieſer Übereinſtimmung in der Bipolarität kurzweg dem einen oder anderen dieſer Phänomene gleichzuſetzen [8].

Faßt man die beiden Prädikationsarten (das „Für-wertvoll-erachten" und das „Für-unwertvoll-erachten") zuſammen, ſo kann man von einem Erlebnis der *Wertigkeit* oder der *Wertrelevanz* ſprechen. Das Wort „Wertrelevanz" läßt natürlich einen Begriff der „*Wertirrelevanz*" als Gegenſtück

---

[6] Wenn wir wirklich zu einer Pluralität von weſensmäßigen Wertungsphänomenen kämen, wäre auch zu fragen, ob etwa die oben genannten Sondererlebniſſe des „reinen Wertens" bzw. des „Idealwertens" als reine Erſcheinungen der Weſensarten des Wertens angeſehen werden könnten.

[7] Der Verfaſſer iſt der Anſicht, daß die letztgeſchilderte Möglichkeit ſich bei näherem Zuſehen bewahrheitet. Er ſieht in allem Werten ein prädizierendes Wertbeſtimmen, alſo ein intellektuelles Phänomen, als letzten gemeinſamen Erlebnisfaktor. Durch Ausſtattung dieſes Wertdenkens mit verſchiedenem Sinn dürften ſich zunächſt einige wenige Wertungsklaſſen (etwa im Sinne der vorausgehenden Anmerkung) ergeben und daraus erſt durch weitere Sinnfüllung die vielen genannten Wertungsarten.

[8] Beſonderers Intereſſe erheiſcht auch die Tatſache, daß ſolche Polaritäten *Steigerungsgrade* aufweiſen; die Frage nach einer unteren und einer oberen „Grenze" liegt nahe.

erwarten. Wir müſſen alſo zuſehen, ob es ein Erlebnis der „Wertirrelevanz“ gibt und wie es den „eigentlichen Werterlebniſſen“ (Wertigkeitserlebniſſen) gegenüber beſchaffen iſt[9]. Die Redeweiſe von „wertloſen“ (wertfreien) Gegenſtänden ſcheint ſchon auf ſolche Erlebniſſe hinzuweiſen[10].

Iſt nun alles eigentliche Werten ein Erleben von Wertrelevanz, jedesmal jedoch mit einer Plus- oder einer Minustönung, ſo fragt es ſich weiter, ob nicht ein Erleben von Wertrelevanz auch *ohne* eine derartige Plus- oder Minuseigenſchaft auftreten kann. Gibt es nicht ein Erlebnis, in dem etwas als für Wertung in Betracht kommend angeſehen wird, ohne daß bereits eine Plus- oder Minuswertigkeit ſich zeigte? Gewiß wäre ein ſolches „In-betracht-ziehen“ noch kein eigentliches Werten; wie es aber beſchaffen iſt und wie es ſich vom Werten unterſcheidet, müßte feſtgeſtellt werden.

Wenn wir ſo durch analyſierenden Vergleich der Wertungsarten untereinander und durch Unterſcheidung von verwandten Phänomenen eine Weſensbeſtimmung des Wertens überhaupt zu erreichen ſuchen, ſo dürfen wir uns bei dieſer Arbeit von gewiſſen einzelnen *Frageſtellungen* leiten laſſen. Bejahung und Verneinung derartiger Fragen an Hand des Beobachtungsmaterials können nur klärend wirken. An erſter Stelle dürfte dabei die Frage ſtehen, ob das Werten ein *intentionales* Erleben iſt und in welchem Sinne Intentionalität hier auftritt. Sorgfältige Analyſen haben in dieſer Hinſicht dem Verfaſſer ergeben, daß kein Werterlebnis als Erleben eines paſſiven oder aktiven Ichzuſtandes gegenüber einem gegebenen Gegenſtande angeſehen werden darf; deshalb muß die Gefühlstheorie der Wertung[11] ebenſo abgewieſen werden wie die Strebenstheorie[12]. Es hat ſich vielmehr immer wieder gezeigt, daß beim Werten das Zukommen einer Beſtimmtheit, eben des poſitiven oder negativen Wertprädikates, an einem Beſtimmtheitsträger (ein Gut) erlebt wird. Das Werten iſt alſo — das haben *Meinong* wie auch *Scheler* ſtets mit Recht betont — ſeinem Weſen

---

[9] Der Juriſt ſieht ſich etwa vor der Aufgabe, feſtzuſtellen, ob eine beſtimmte Handlung bereits juriſtiſch unwertvoll (ſtrafbar) iſt oder ob ſie gar nicht unter das Geſetz fällt (juriſtiſch wertirrelevant iſt).

[10] Es iſt allerdings zu beachten, daß „wertlos“ auch etwas anderes beſagen kann, nämlich ein Unwertvollſein, beſonders dann, wenn ein Unwert ſich zeigt, wo ein (poſitiver) Wert zu erwarten oder zu fordern war.

[11] Zuletzt noch in verſchiedenen Ausprägungen M. *Beck* (Weſen und Wert, 1925), J. E. *Heyde* (Wert, 1926) und Fr. *Noltenius* (Die Gefühlswerte, 1927) vertreten.

[12] Sie liegt neben der Gefühlstheorie den meiſten nationalökonomiſchen Wertlehren zugrunde.

nach ein *Sachverhalts-*, näher: ein *Wert(fach)verhaltserleben* [13]. Legen wir dann aber den in der Pſychologie vielfach gebrauchten Maßſtab der Leiſtungsfähigkeit an, d. h. fragen wir danach, welche Erlebnisweiſe überhaupt imſtande iſt, uns Sachverhalte erleben zu laſſen, ſo dürfte man darauf kommen, daß ein Sachverhaltserleben nur von einem prädizierenden Erlebnis, d. h. aber: von einem *Denken* geleiſtet werden kann; dann muß aber *Meinongs* Theorie der *emotionalen Präſentation* nicht minder abgelehnt werden als *Schelers* Lehre vom intentionalen *Wertfühlen*.

Da wir zur allſeitigen Beſchreibung des Weſens des „Wertens überhaupt" und zur Einteilung der Wertungen möglichſt viele Anſatzpunkte verwenden ſollten, ſo müßte noch ein zweiter Geſichtspunkt beachtet werden. Gewiſſe Wertungsarten legen uns den Gedanken nahe, daß der Wertungsgegenſtand beim Werten allemal in eine beſondere „*Nähe*" zum Wertenden trete. In beſonderen Fällen ſcheint der Gegenſtand ſogar ausſchließlich in den Intereſſenkreis dieſes einen gerade wertenden Individuums zu kommen. So beſagen die Wertungen, in denen ein Gegenſtand als angenehm oder unangenehm gewertet wird, wohl ſtets, daß es ſich nur um einen „Wert für mich" (bzw. „Unwert für mich") handle. Damit iſt noch nicht geſagt, daß wir in allen Wertungen lediglich ſolche „Für-mich-Werte" erleben. Die Erfahrung zeigt im Gegenteil, daß andere Wertungsarten den Sinn haben, mir einen „An-ſich-Wert" zu bieten [14]. Schließlich wird der behutſame Forſcher noch zu unterſuchen haben, ob es nicht auch Wertungen gibt, die *zugleich* den Charakter des „Für-mich" und des „An-ſich" tragen.

Der „An-ſich"-Charakter einer Wertung beſagt aber noch nicht, daß eine derartige Wertung jeder perſönlichen Nähe entbehre. Man wird vielmehr daran denken müſſen, daß für alles Werten eine gewiſſe minimale Ich-Nähe (oder maximale Ich-Ferne) kennzeichnend ſein mag. Jenſeits dieſer Grenze würde alſo ein Gegenſtand nicht mehr Objekt einer Wertung ſein können [15].

---

[13] Über die Struktur der Wertſachverhalte vergleiche man (außer den Arbeiten von A. *Meinong*, Th. *Leſſing* und M. *Scheler*) des Verfaſſers Artikel „Verſuch einer gegenſtandstheoretiſchen Grundlegung der allgemeinen Wertlehre" (Philoſ. Jahrbuch, Bd. 36, 1923).

[14] Daß dieſe Erſcheinung *allein* der Werttheorie noch nicht Beweis für die Geltung von „An-ſich-Werten" ſein kann, ſei nur angedeutet.

[15] Von dieſer Ich-Nähe des Wertes bei der Wertung wird aber wieder ein anderes Phänomen zu unterſcheiden ſein, auf das Dietr. *v. Hildebrand* aufmerkſam gemacht hat:

In dieſem Zuſammenhange könnte man daran denken, daß vielleicht das *Gefühl* imſtande ſein würde, dem Wertgegenſtand jene Eigentümlichkeit der Ich-Nähe zu verleihen[16]. Das führt zu der Frage nach der Beteiligung des Gefühls an der Wertung überhaupt. Wie ſchon geſagt, erſcheint es unmöglich, in der Wertung ſelbſt ein Gefühlserlebnis zu ſehen. Aber Gefühle (Gefühlstönungen) werden in enger Verbindung mit Wertungen als deren (wohl auch entbehrliche) *Begleiter* auftreten können. Ferner dürfte das Gefühl ſowohl in der *Fundierung* eines einzelnen Werterlebniſſes wie in der *Geneſis* der Werterlebniſſe eines Individuums eine wichtige Rolle ſpielen[17].

Wenn wir hier von Fundierung ſprechen, ſo weiſt uns das darauf hin, daß wir bei allen Werterlebniſſen noch eine grundlegende Unterſcheidung zu treffen haben[18]. Wertungen können einmal als *originäre* Wertungen auftreten, d. h. es kommt in ihnen für das Bewußtſein eine Wertigkeit erſtmalig zuſtande. Ein andermal kann es ſich um *reproduzierte* (wiederholte) Wertungen handeln, alſo um ein Wiederauftauchen (eine „Aktualiſierung") eines Wertwiſſens aus dem früheren Erleben und dem pſychiſchen Beſitz. Die *originäre* Wertung iſt wiederum unter zwei Geſichtspunkten zu betrachten. Das Kernſtück ſtellt jenes Erlebnis dar, in dem ſich für uns der Wert als dieſer Wert konſtituiert — „Wertkonſtituierung"; den Abſchluß bildet vielfach eine beſondere „Wertkonſtatierung". Dieſer Wertkonſtituierung pflegt aber eine Wertbegründung oder „Wertfundierung" vorauszugehen, in der ſich das ſpäter erteilte Wertprädikat motiviert. Dieſe Wertfundierung ſelbſt kann ſowohl gefühlsmäßig wie intellektuell vor ſich gehen[19].

---

das Von-einem-Werte-*angemutet*-ſein. Dabei iſt zu fragen, ob nicht dieſes Angemutetſein in zwei Formen vorkommt: 1. als eine Anlockung zur *Wert-Realiſierung* (auf Grund vorausgehender Wertung), 2. als eine Art „*Vorwertung*", d. h. ein ahnendes Vorausnehmen der eigentlich prädizierenden Wertung.

[16] Dabei wird man allerdings mit den Gefühlen der *Luſt* und *Unluſt* allein nicht auskommen. Der Verfaſſer iſt überhaupt der Anſicht, daß es außer den Polaritäten Luſt und Unluſt noch eine weitere elementare, in ſich eindimenſionale, neutrale Gefühlsqualität gibt: das *Berührtſein* (Wundts angeblich elementare Qualitäten Erregung-Beruhigung und Spannung-Löſung fallen damit nicht zuſammen, ſind aber von dort aus erreichbar). Es würde ſich um eine der Steigerung fähige Qualität handeln, die in Verbindung mit der Luſt-Unluſt-Qualität Erſcheinungen wie Gepacktſein, Gerührtſein, Erſchüttertſein, Begeiſtertſein, Empörtſein u. ä. erklären könnte.

[17] Vgl. dazu die in Anm. 4 genannten Aufſätze des Verfaſſers.

[18] Auch darüber hat der Verfaſſer an anderem Orte weiteres ausgeführt (vgl. Anm. 4); doch weichen die dort vorgenommenen Begriffsprägungen von den vorliegenden ein wenig ab.

[19] Die in der Literatur häufige Nebeneinanderſtellung von gefühlsmäßiger und intellek-

Nur der Vollſtändigkeit halber ſei darauf hingewieſen, daß ſich wohl auch noch beim Werten ſelbſt Varianten aufweiſen laſſen, welche mit der bekannten Einteilung in *intenſive* (Selbſt-, Eigen-)Werte und *konſekutive* (Fremd-, Wirkungs-)Werte zuſammenhängen [20].

Zum Schluß mag erwähnt werden, daß neben die *einfache* Wertung, die ſich nur mit *einem* Wertgegenſtand befaßt, noch jene Wertung tritt, welche ſich auf zwei oder mehr Gegenſtände richtet. Es iſt das *auswählende* Werten, das in einem *Wert-Vorziehen* bzw. *Wert-Nachſetzen* gipfelt, ſelbſt wieder in einer *Wert-Vergleichung* ſeine Fundierung beſitzt und auf der anderen Seite die Motivation eines *Willensaktes* bilden kann. Endlich ſei noch angedeutet, daß ſowohl das einfache wie auch das auswählende Werten mit dem Erleben von Wertgraden, alſo einem *Wertmeſſen* oder *Bewerten* verbunden ſein kann.

Die vorliegende knappe Darlegung dürfte nicht lediglich bereits bekannte (wenn auch noch lange nicht völlig gelöſte), ſondern in ſtärkerem Maße noch wenig oder gar nicht beachtete Probleme der Wertungspſychologie aufgewieſen haben. Eine richtig durchgeführte Wertungspſychologie beſitzt aber ihren Wert nicht nur in ſich allein, als wichtiger Teil der allgemeinen Pſychologie; darüber hinaus wird man ſie vielmehr als einen günſtigen Ausgangspunkt für die Erörterung der Fragen der philoſophiſchen Wertlehre (in Geſtalt einer allgemeinen Werttheorie wie in der Form der wertphiloſophiſchen Einzeldiſziplinen) anſehen dürfen, ſo daß die von uns erörterte Problematik auch von dieſer Seite her Beachtung verdient.

---

tueller Wertung hat alſo u. E. nur für die Wertfundierung, nicht für das eigentliche Werten, die Wertkonſtituierung, eine Berechtigung.

[20] Dabei mag beachtet werden, daß die Konſekutivwerte von W. *Stern* noch in *Dienſt*- und *Strahl*-Werte unterſchieden worden ſind.

F. Aus dem Bereich praktiſch-philoſophiſcher Probleme

DIE BEDEUTUNG DES PHILOSOPHISCHEN WERTPROBLEMS

Von Dr. Fritz-Joachim von Rintelen,
Privatdozent an der Universität München

1. Einführung

In der gegenwärtigen, nicht nur wiſſenſchaftlichen, ſondern auch literariſch-populären Philoſophie nimmt das Wertproblem eine zentrale Stellung ein[1]. Unzählige Werttheorien widerſtreiten einander und ſuchen das in ihnen gemeinſam intendierte Phänomen zu beſtimmen und in eindeutiger Weiſe zu beantworten. Es mag dieſes letztlich ſeine Urſache finden in der Unſicherheit, welche den heutigen (europäiſchen) Menſchen in der Stellungnahme zu den wertbeſtimmten *Angelpunkten ſeines Weltbildes* ergriffen hat, gerade zu jenen Fragen, die in den verborgenen, nicht ganz ins Bewußtſein gelangenden Tiefen des Seelenlebens ihre Entſcheidung ſuchen. Erlaubt uns die Reflexion und der Fortſchritt des wiſſenden Menſchen, noch an dem überkommenen Wertempfinden eines ca. $2^1/_2$ Jahrtauſend alten Kulturkreiſes, der durch die chriſtliche Gedankenwelt bereichert und vertieft wurde, feſtzuhalten? Können wir uns den Sinn für die vielſeitigen Schöpfungen des geiſtigen Lebens jener großen Vergangenheit, für ihr Drängen zu einer nach beſtimmten Normen ſich vollziehenden Perſönlichkeitsgeſtaltung bewahren und die ſich darin widerſpiegelnden, fundamental ſich auswirkenden Grundwertungen noch für uns als bindend anerkennen? Lehnt nicht eine neueſte Zeit mit Recht jenes Streben nach Höhe und Tiefe, nach *qualitativen* Formungen der Wirklichkeit zu Gunſten einer rein mechaniſch-*quantitativ*-unperſönlichen Lebensgleichheit ab? Es iſt leicht zu erſehen, welch entſcheidende Bedeutung die volle Bejahung jener alles nivellierenden gegenwärtigen Entwicklung oder der desgleichen moderne Verſuch einer Erhaltung und Neugewinnung *objektiver* Wertgeſichtspunkte für unſere Zeit beſitzt.

„Um die Erfinder von neuen Werten dreht ſich die Welt; unhörbar dreht ſich" die Welt, hatte *Nietzſche*, den Einfluß jener geiſtiger Strömungen,

---

[1] S. die Aufzählung der Literatur der jüngeren Vergangenheit über die Wertfrage von *J. E. Heyde* in Literariſche Berichte aus dem Gebiet der Philoſophie. Herausgegeben von A. Hoffmann, Heft 15/18 (Erfurt 1928) und Nachtragsheft 21/22 (1930). Deutſche Literatur 764 Veröffentlichungen. Ausländiſche Literatur 423 Veröffentlichungen (Heft 19/20, a. 1929). — Fremdſprachliche Wörter (reſp. unbekanntere Fachausdrücke) werden im deutſchen Text ſinngemäß wiedergegeben.

die in einem ſich Ideale ſetzenden dynamiſchen Streben verwurzelt ſind, richtig erfaſſend geſagt[2]. Es gilt das Gleiche von dem Neuaufbau bisher anerkannter Werte, ſowie von der Zerſtörung des Vertrauens auf dieſe Werte im Leben des Einzelnen wie der Geſamtheit. Verſuchen wir daher die eindeutige Antwort darauf, ob unſere bisherigen, grundlegenden, bereits von der klaſſiſchen Antike zu uns hinaufführenden idealen Wertziele und Normen des Lebens noch heute ihre Geltung haben, ob ſie nicht ſogar überzeitlichen, unzerſtörbaren Charakter tragen. Vermitteln dieſe Wertinhalte in unvergänglicher Weiſe ein Kernſtück der Erkenntnis, ewige Beſtandteile einer Philosophia perennis, die uns auch mit Wahrheitserkenntniſſen anderer Kulturkreiſe verbinden?

Uns ſcheint allein aus der Bejahung und Befolgung derartiger Werte der Sinn menſchlichen Handelns wie überhaupt des hiſtoriſchen Geſchehens verſtändlich zu ſein — denn auf Verwirklichung von Werten, mögen auch die gegenwärtig beſonders bevorzugten in einer *neuartigen* Ebene liegen, geht das Schaffen jeder Zeit aus[3]. Der Wandel in einer ſolchen Wertrichtung, wie wir ihn heute erleben, muß aber nicht eine völlige Aufhebung des Bisherigen in allen ſeinen Zügen zur Folge haben; denn es iſt zu beobachten, wie die Grundgehalte der Wertqualitäten in den verſchiedenen Zeiten und gleichzeitig in mannigfach wechſelnden (individuellen) Ausprägungen realiſiert werden wollen[4]. Stimmen wir im Prinzip dieſer Löſung zu, dann wird eine *poſitive* Haltung zu Sein und Leben den gegenwärtigen aus der Wertleere ſich ergebenden *Peſſimismus* zu Gunſten eines freilich

---

[2] *F. Nietzſche*, W. W. VI, Alſo ſprach Zarathustra, Von großen Ereigniſſen S. 193. Leipzig 1910.

[3] Vgl. auch *B. Bauch*, Kantſtudien XVII, 1 und 2; S. 8. Nachruf auf O. Liebmann; *E. Rothacker:* Die Entſprechung von Geiſtesgeſchichte, Weltanſchauungen und Werturteilen. Logik und Syſtematik der Geiſteswiſſenſchaften S. 32, 36. In Handbuch der Philoſophie. Herausgegeben v. A. Baeumler u. M. Schröter VI, 1. München u. Berlin 1926.

[4] Vgl. *F.-J. v. Rintelen*, Der Verſuch einer Überwindung des Hiſtorismus bei Ernſt Troeltſch S. 3, 21, 24, 37, 47; Sonderdruck aus Kluckhohn-Rothacker, Vierteljahrsſchrift für Literaturwiſſenſchaft u. Geiſtesgeſchichte. Halle 1929; *E. Troeltſch*, Moderne Geſchichtsphiloſophie S. 678, 710/11 (1904) in Geſ. Schr. II, Tübingen 1913, Der Hiſtorismus S. 63 ff. Tübingen 1913; *E. Rothacker* a. a. O.: Das Hiſtoriſche, der Relativismus und das Reich der Werte S. 148. Bereits bei *Lotze* wurde das Problem des einmalig Werthaften aufgeworfen und immer erneut geſtellt. Vgl. *H. Rickert*, Syſtem der Philoſophie I. S. 216, 218, 256. Tübingen 1921. *M. Scheler*, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik S. 48 (1921). *Nicolai Hartmann*, Ethik S. 290, 298 ff. Berlin und Leipzig 1926. *E. Spranger*, Lebensformen S. 280. Halle 1925.

die Grenzen des endlichen Daſeins und Wirkens anerkennenden Optimismus verdrängen können.

Dieſe einführenden Bemerkungen mögen darauf hinweiſen, welch große Bedeutung der wiſſenſchaftlichen Klärung der modernen Wertfrage zukommt, von deren bejahenden oder verneinenden Löſung, wenn ſie einmal Gemeingut geworden iſt, auch der bewußt zu vollziehende Aufbau aller geiſtigen und ſozialen Gemeinſchaften weſensmäßig abhängig iſt.

2. Problemlage

In der vorliegenden Abhandlung wird es nur möglich ſein, einige Grundlinien zu ziehen, welche uns aus dem Labyrinth wertphiloſophiſcher Theorien herausführen ſollen[5]. Dennoch wird unſere Unterſuchung den allgemeinen Umfang der in dieſem zweibändigen Werk veröffentlichten Aufſätze etwas überſchreiten, weil wir der Anſicht ſind, daß von dem Herausgeber eine größere Darbietung erwartet werden kann. Wir ſuchen in ihr, wie geſagt, eine poſitive Stellungnahme zu aller Wirklichkeit und deshalb eine in der gegenſtändlichen Objektivität verankerte Fundierung des Wertes zu finden; denn das Werte ſchaffende Streben muß ſeinen Impuls ſtets auch aus einer objektiven und zugleich transindividuellen Sphäre ziehen.—Die letzte Bedeutung des richtig erfaßten *Wertbegriffes* — zumal er die Dynamik eines ganzen philoſophiſchen Syſtems, wenn nicht Kulturkreiſes beſtimmen kann, wofür Verſtändnis zu wecken primär dieſe Zeilen geſchrieben ſind — mag entſprechend unſerem Thema aus der Geſamterörterung verſtändlich werden. Zunächſt ſei eine orientierende Klarſtellung der Problemlage geboten, um unter dieſen Geſichtspunkten einige Denker der hiſtoriſchen Vergangenheit befragen zu können, welch reichhaltige Antworten ſie über die Wertfrage bereits zu geben vermögen. —

Um zur Heraushebung des Wertphänomens zu gelangen, müſſen wir mit den grundlegenden Gegebenheitsbeweiſen in der Erkenntnis beginnen: Das ſtellungnehmende und beurteilende *Subjekt* findet die mannigfachſten *Objekte* vor, die es entweder in ſich ſelbſt oder außer ſich als daſeiend anſprechen muß (existentia). Neben der Feſtſtellung dieſer Wirklichkeiten, mögen ſie nun in der verſchiedenartigſten Weiſe erklärt werden, ſuchen wir auch ihre *inhaltliche* Fülle zu ordnen wie zu ſichten und treten damit an die Erfaſſung des Soſeins heran (essentia[6]). Von dem Soſein

[5] Demnächſt wird von uns eine größere Arbeit über „Das philoſophiſche Wertproblem" I. Der Wertgedanke in der Geſchichte der Philoſophie; II. Grundlegung einer realiſtiſchen Werttheorie, veröffentlicht, in der die hier vertretenen Auffaſſungen eine eingehende Begründung erfahren ſollen. (Niemeyer-Halle.)

[6] S. Näheres über dieſe auf der ariſtoteliſchen Philoſophie fußende, beſonders in der Scholaſtik ausgeprägte Unterſcheidung bei *J. Geyſer*, Erkenntnislehre S. 156, 179 ff., 185. Münſter 1922. Eidologie S. 8/10, Freiburg 1921; Auf dem Kampffeld der Logik S. 5, Freiburg 1926, *L. Baur*, Metaphyſik S. 32/4, 62 f., Kempten 1922. *A. Lehmen*, Lehrbuch der Philoſophie auf ariſtoteliſch-ſcholaſtiſcher Grundlage I. Logik, Kritik, Ontologie. Herausgegeben von K. Frick, S. 337 f. Freiburg 1923. *A. Dyroff*, Über den Exiſtentialbegriff S. 1—17. Freiburg 1902. Daſein und Tranſzendentalien wie Gutes, Schönes u. a. ſ. *Hagemann-Dyroff*, Logik und Noëtik S. 138, 11./12. Auflage. Freiburg 1924.

und ſeinen Sachverhalten ſoll die *Beſtimmtheit* der Objekte, ſollen ihre Formen durch die dem Subjekt mögliche *Beſtimmbarkeit* derſelben auf dem Wege inhaltlicher Begriffe wiedergegeben werden[7]. Dieſe Betrachtungsweiſe will in fortſchreitender Annäherung *(Baeumker)* an die Wirklichkeit die theoretiſche Erkenntnis des Seienden unter Vorausſetzung ſeiner finnvollen Widerſpruchsloſigkeit als Grundbedingung weiterer Erkenntnis vermitteln[8]. Schreiten wir aber über dieſe engere Feſtſtellung des Daſeinsfaktums und der Beſchaffenheit des Soſeins, über dieſe Seinsfragen hinaus, dann knüpft ſich an die gewonnenen Inhalte die Erfaſſung einer ihnen innewohnenden Zielſtrebigkeit, zunächſt im engſten Bereiche, an. Eine tiefere Erklärung des Seins und Lebens wäre ohne dieſe geforderte Wendung nicht möglich; denn die Wirklichkeit iſt nicht ein zuſammenhangloſes Chaos, ſondern ſtellt ſich als von Ordnungsprinzipien erfüllt, von dynamiſchen Kräften und ſeeliſchem Streben durchzogen dar, wodurch an uns die Frage nach dem Sinn aller dieſer Tendenzen und ihrer Zielſetzungen, zugleich als eine ſittliche Aufgabe, geſtellt wird.

Wir ſprechen hier davon, daß Zwecke erfüllt werden ſollen[9], d. h. daß ein beſtimmter (ideeller) Sinngehalt in die Realität umgeſetzt werden ſoll, um ev. wiederum einem neuen Ziele zu dienen. Es kann aber auch die Erreichung eines Zweckes nicht primär wiederum auf ein neues Ziel hinweiſen, ſondern eine ſich ſelbſt rechtfertigende Gegebenheit ſchaffen (*Vollkommenheit*, ſ. unten S. 935/37, 939/40, 955, 959, 964, 966), welche das urſprüngliche Streben zu ihr genügend zu begründen vermag. Hieran knüpfen wir den Wertgedanken: Die inhaltliche Gegebenheit iſt, ſofern ihr Formgehalt als ein zu erſtrebendes Ziel erſcheint und jener Gehalt ſelbſt als unmittelbarer Zweck zu verwirklichen geſucht wird, als das eigentlich Werthafte zu bezeichnen. Der Wert wäre demnach — vorläufig gefaßt — ein Sinngehalt, ſofern er als ein Ziel erſcheinen kann und eine Zweckſetzung in ihm real geworden iſt oder werden ſoll, ſofern ſich auch ſein Gehalt, über die Feſtſtellung der reinen Soſeinsbeſchaffenheit hinausgehend,

[7] Vgl. *N. Hartmann*, Grundzüge einer Metaphyſik der Erkenntnis S. 191 f. Berlin und Leipzig 1921.

[8] Über Widerſpruchsloſigkeit als Bedingung der Wahrheit. S. *A. Pfänder*, Logik S. 211/12. Halle 1921.

[9] Vgl. *L. Baur* a. a. O. S. 184/91. Hiſtoriſch geſehen wurde der teleologiſche Gedankengang insbeſondere von *Ariſtoteles* (Anaxagoras) eingeführt, S. Met. I 3, 983 a 31; V 2, 1013 b 26: τό γὰρ οὗ ἕνεκα, βέλτιστον, καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι u. a. Siehe bereits das Verhältnis von τέλος zum ἀγαθόν.

teils als ſich ſelbſt genügend erweiſt und teils als bedeutungsvoll für den weiteren zielſtrebigen Zuſammenhang erkannt werden kann. In dieſer Faſſung ſoll der Wert mit dem Begriff des Guten inhalts- wie umfangsmäßig gleichgeſetzt werden[10].

Wie wir oben im allgemeinen eine *ſinnvolle*, damit widerſpruchsfreie Ordnung des Seienden annahmen, ſo konnten wir im beſonderen in dem Sinnvollen noch das Moment der Zielſtrebigkeit, welches ſich als grundlegend für den Wertgedanken erwies, aufzeigen. Hiermit wird das Einzelne in ein größeres umfaſſendes Ganzes, in eine *zweckvolle Ordnung* hineingeſtellt. Die Zwecke können nun in ſtärkerem oder geringerem Maße erfüllt ſein und auch einen verſchiedenen Höhengrad in der Geſamtordnung beanſpruchen[11]. In dieſem Sinne ſind uns im Wertgebiete die Begriffe eines Höheren und Niederen, einer Steigerung und Minderung, ſei es der *einzelnen* werthaften Qualität oder ſei es in der Stellung innerhalb der Wertordnung überhaupt, ganz geläufig. Als letzte Norm wäre eine ideale Erfüllung, ein konkretes Ideal vorauszuſetzen. Für die *Werterkenntnis* ſteht dann zur vordringlichſten Aufgabe, aus der angedeuteten mannigfaltigen Wertwirklichkeit, ſoweit möglich, auf dem Wege abſtraktiven Verfahrens die weſenhaften Wertqualitäten als Forderungen, unter denen die Wirklichkeit betrachtet werden will, herauszuheben. Dadurch können wir die allgemeinen Wertbegriffe, die als geiſtig gegenſtändliche, geltende Wertideen zu faſſen ſind, gewinnen.

Nach den aufgezeigten Momenten iſt es nunmehr möglich, den Wert etwa dahin zu beſtimmen: daß wir in ihm primär den Sinngehalt eines Soſeins ſehen, ſofern er einen *Zweck* realiſiert oder realiſieren kann, ſofern der eigene, ſich ſelbſt durch ſeine Form begründende Inhalt *(Vollkommenheit)* in verſchiedenen Maßen im Konkreten einer *idealen* Erfüllung nahe zu kommen ſucht und ſich einer höherſteigenden *Ordnung* einzugliedern vermag.

[10] Vgl. *J. Mausbach:* der Wert gleich dem Guten. S. Werte und Werterfaſſung in der Sittlichkeit (über N. Hartmann) S. 271 in Vierteljahrsſchr. für wiſſenſchaftl. Pädagogik 1926, Heft 2. Auf die Beziehung des Guten zum Zweckvollen werden wir in den hiſtoriſchen Zuſammenhängen wiederholt eingehen.

[11] Eine Ordnung der Werte nehmen unter den gegenwärtigen Wertphiloſophen insbeſondere an: *H. Rickert* a. a. O. S. 354, 406. *N. Hartmann*, Ethik S. 246 f. Werthöhe: 252 ff., 260 (1926). *M. Scheler* a. a. O. S. 10, 16, 18, 97/98. Vgl. auch *E. Spranger*, a. a. O. S. 268. Ausdrücklich abgelehnt wird die Wertrangordnung unter anderen von *E. Heyde*, Wert, Eine philoſophiſche Grundlegung S. 185/86, 188/90 (1926). *R. Müller-Freienfels*, Metaphyſik des Irrationalen S. 454. Leipzig 1927. Die Ablehnung erfolgt wegen der Wertindividualiſierung.

Er trägt demnach in ſich die Tendenz und die Forderung, als Wert *verwirklicht* zu werden. Aus der Mannigfaltigkeit des Wertgegebenen ſind die weſenhaften Wertformen als ideell geltende *Wertideen* begrifflich zu abſtrahieren.

3. Hiſtoriſche Hinweiſe

a) Plato—Ariſtoteles

Wir können hier nur auf einige ſäkulare Denker der hiſtoriſchen Vergangenheit eingehen und bei ihnen das für die Wertfrage Charakteriſtiſche herausheben. Es mag der Rückblick auf *Plato-Ariſtoteles, Thomas* und in der neueſten Zeit kurz auf *Kant-Lotze* beſchränkt bleiben. Beſonders ſoll darauf geachtet ſein, ob

1. verſchiedenartige *Seinsſphären* zugleich einen Wertunterſchied einſchließen;
2. der Gedanke einer inhaltlichen *Güte* der (realen) *Seinsformen* ſowie eine gradweiſe *Wertabſtufung* derſelben zueinander vorliegt und
3. ob für das *perſonale* Leben die Forderung einer ſtändigen Erhöhung des ſeeliſch-*ſittlichen Seins* geſtellt wird.

Bei *Sokrates* finden wir aus ethiſch-praktiſchen Forderungen heraus eine Überwindung des ſophiſtiſchen Relativismus durch begriffsmäßige Faſſung gerade ſittlicher Werte, denn ſonſt ſei die Sittlichkeit ohne Halt. Das Gute aber, das *ἀγαθόν* erſcheint ihm zunächſt noch mehr als das *Nützliche*, Angenehme und Luſtvolle für das handelnde Subjekt, *ὠφέλιμον καὶ ἡδύ*[12]. Plato ging im Gorgias bereits darüber hinaus und nimmt von dem *ἀγαθόν* an, daß es um ſeiner ſelbſt willen erſtrebt wird. *Τῶν ἀγαθῶν ἄρα ἕνεκα δεῖ καὶ τἆλλα καὶ τὰ ἡδέα πράττειν ἀλλ'οὐ τἀγαθὰ τῶν ἡδέων* (500 a)[13]. Dieſe Objektivierung des Guten führt dazu, von *jedem Sein* ein *ἀγαθόν* auszuſagen, das durch die Ordnung und Wohlgeſtalt beſtimmt ſei. *Κόσμος τις ἄρα ἐγγενόμενος ἐν ἑκάστῳ ὁ ἑκάστου οἰκεῖος ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων*[14].

Das Gute geleitet uns dann in die werthöhere Sphäre des eigentlichen Seins, des *ὄντως ὄν*, der Welt der Ideen. Sie ſind alle von dem Guten mitbeſtimmt[15] und uns auf dem Wege erſchaubarer begrifflicher Weſenheiten zugänglich. Schon hier bietet ſich die für die abendländiſche Philoſophie ſo bedeutſame innere Verbindung von Werterkennen (Ideen-

[12] Vgl. dieſen Hedonismus im Protagoras 351 b, 356 d. Über Sokrates ſ. *Heinrich Maier*, Sokrates S. 130, 310 ff. (1913).

[13] S. Gorgias 500 d: ἕτερον δὲ τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ.

[14] Kratylos 439 c, d: αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, Politeia VI 507 b.

[15] Vgl. *E. Hoffmann*, Der gegenwärtige Stand der Platoforſchung, Anhang zu E. Zeller, Die Philoſophie der Griechen in ihrer geſchichtlichen Entwicklung III, 4—7 (1923) S. 1101.

erkenntnis, Erkenntnis des ὄντως ὄν) mit der logiſch-begrifflichen Sphäre und der Erfaſſung des eigentlich Seienden, was eine Art Ontologik zur Folge hat[16].

Plato entwickelt einen ſchroffen Seinsdualismus zwiſchen der höheren Welt der ewigen, unwandelbaren, nur der νόησις (διάνοια) zugänglichen Ideen, der οὐσίαι χωριστaί im τόπος ὑπερουράνιος, und der niederen ſinnlichen Sphäre der vergänglichen, wechſelvollen, individuellen φαινόμενα[17]. Der Gegenſatz vertieft ſich zu einem *Wertdualismus*, ſofern die Ideen vollkommene, regulierende Normen, παραδείγματα, ſind und Urbilder wie Vorbilder in einer ideal-(konkreten) Wirklichkeit darſtellen; dagegen enthält die Welt der ſinnlichen Wahrnehmungen lediglich nur mit Mangel behaftete Unvollkommenheiten, die niederen Nachbilder, die εἴδωλα. Dieſe verſuchen nur, durch eine Teilhabe, die μέθεξις, jener höherwertigen Welt nahezukommen (Symposion 211 e f. Parmenides 132 d—133 a). — Der um die Tugend ringende Menſch iſt zwiſchen dieſe zwei Welten geſtellt und durch einen in ihm waltenden Eros zu der Sphäre ewiger Schönheiten und Güte, die zugleich in der vergänglichen Wirklichkeit ihre, wenn nur ſchwache, Wiedergabe finden wollen, hingezogen. Je mehr ſeine Seele, verglichen mit einem Wagengeſpann, dem edelmütigen (θυμοειδές), von der Vernunft (λογιστικόν) geleiteten und nicht dem begierlichen (ἐπιθυμητικόν) Roſſe folgt, umſo höher ſteigt er in die Regionen tiefſten Wertreichtums[18].

Die Idee des Guten, des ἀγαθόν, iſt ſelbſt das μέγιστον μάθημα, der vornehmſte Erkenntnisgegenſtand[19], welches gleich dem Licht im Reich der Sinne, erſt das Reich des Geiſtes ſichtbar werden läßt[20]. Es wird das Gute

---

[16] Vgl. Neukantianismus: Wert = Geltung = Idee = begrifflich(-logiſche) Erkenntnis. *B. Bauch*, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. S. 364, 366. Leipzig 1923; Die Idee, S. 146, 169. Leipzig 1926. *H. Rickert*, Vom Begriff der Philoſophie, S. 11/27, Logos I. Tübingen 1910. *P. Natorp*, Platos Ideenlehre, S. 36 f., 73, 129/31, 150 f., 195, 215 f. Leipzig 1903. Desgleichen *N. Hartmann*, Ethik a. a. O. 108/09, 138/41. Ontologik ſiehe *W. Jaeger*, Ariſtoteles, Grundlegung einer Geſchichte ſeiner Entwicklung S. 396, Berlin 1923.

[17] Politeia VI 507 b ff., 510 b, 511 d. Der Gegenſatz tritt auch ſpäter hervor: Philebos 26 ff. als πέρας-ἄπειρον, im Timaios 37 a als ταὐτὸν καὶ θάτερον.

[18] Politeia 434 d; Phaidros 246/47. S. *W. Jaeger*, Platos Stellung im Aufbau der griechiſchen Bildung S. 10/11, 47. Berlin 1928: Hinweis auf die kulturſchöpferiſche und erzieheriſche Bedeutung des Aufbaues der Werte bei Plato.

[19] Politeia 505 a.

[20] Vgl. *E. Hoffmann* a. a. O. S. 1088: „Vom Guten und der Erkenntnis des Urſprungs der Werte fällt erſt das Licht der Wahrheit auch auf alle anderen Ideen.“ S. *Julius Stenzel*, Platon der Erzieher S. 267. Leipzig 1928.

Ziel alles Strebens[21]. Noch hehrer iſt ſein Weſen als das der Wahrheit. Auch alles Sein, welches durch das *ἀγαθόν* an Erhabenheit und Würde überragt wird, entſtammt ihm[22]. Das Gute ſoll endlich dem *Göttlichen* (*θεῖον*) gleichgeſetzt werden, und der Tugendhafte will danach ſtreben, gottähnlich zu werden, *ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ*[23].

Eine nähere Beſtimmung des Guten bietet Platon im Philebos nur in formaler Hinſicht. Es iſt *ἱκανόν, τέλεον καὶ αἱρετόν*, genügſam, vollkommen und erſtrebenswert (Philebos 22 b) und kann in einer Art Rangordnung nach Maß, Vollkommenheit, Vernunft und dem Angenehm-Luſtvollen gegliedert werden[24].

Die vergängliche Werdewelt hat auch an dem Guten teil, denn von ihr wollte der Weltbildner in ſeiner neidloſen Güte (*ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς . . . φθόνος*), daß ſie ihm, ſeinem Gutſein, ſo ähnlich wie möglich werde, *πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ* (Timaios 29 e). Gott wird in den Nomoi ſelbſt zum Maß aller Dinge, *θεὸς πάντων χρημάτων μέτρον* (IV, 716 c). So entſtand nach dem Timaios ein *κόσμος . . . μέγιστος καὶ ἄριστος καλλιστός τε καὶ τελεώτατος*, der mächtigſte, edelſte, ſchönſte und vollkommenſte (92 a). In ihm können wir die verſchiedenſten Formen der Vollkommenheit, des *τέλεον*, aufweiſen, welches Moment gewollte Vollendung und Zielſetzung (*τέλος*) einſchließt, Gedankengänge, die uns an Ariſtoteles anknüpfen laſſen[25]. —

In der durchaus rationaler eingeſtellten Philoſophie des Ariſtoteles, in welcher ſich die ſcharfen Seins- und Wertunterſchiede, die wir bei Plato vorfanden, abſchwächen, ſpielt desgleichen die Lehre von dem *ἀγαθόν* eine

[21] τέλος εἶναι ἁπάσων τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν. Gorgias 499 d.

[22] Politeia 509 a, b. τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου (τοῦ ἀγαθοῦ) προσεῖναι 517 b, c: ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα . . . αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία. Das ἀγαθόν als eigene Funktion ſ. auch *Ariſtoteles* über die Platoniker Met. N (XIV) 4, 1091 a 32/33, vgl. *W. Jaeger*, Ariſtoteles a. a. O. S. 196. Logiſche, ontologiſche u. a. Wertunterſcheidungen b. Plato ſ. *E. Hoffmann* a. a. O. S. 1099, 1100, 1102, 1105. S. auch *G. Kafka*, Sokrates, Plato und der Sokratiſche Kreis S. 112. München 1921. *Stenzel* a. a. O. S. 174.

[23] Politeia 613 a, b; Das Gute als βίος 400 a: Nomoi 761 d. S. auch *Stenzel* a. a. O. S. 122, 132.

[24] Philebos 65 a σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ 66 a ff: iſt die Reihenfolge: περὶ τὸ μέτρον — τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον — νοῦν καὶ φρόνησιν — ἐπιστήμας καὶ τέχνας — ἡδονὰς . . . καθαράς.

[25] Timaios 32 d ὅλον ὅτι μάλιστον ζῷον τέλεον, 33 a, 34 b. S. nach *W. Jäger* die enge Berührung von Plato und Ariſtoteles in deſſen Frühdialogen: Eudemos a. a. O. S. 47, Politikos, das Gute als exakteſtes Maß. Frg. 79 R. vgl. Philebos S. 88/89, Protreptikos S. 85, 95.

bedeutſame Rolle; aber infolge der vorherrſchend rationalen Grundrichtung des ariſtoteliſchen Syſtems — welche Wirkung ſich im Verlauf der Geſchichte der Philoſophie verſchiedentlich wiederholt — mit ſtärkerer Betonung des *Zweckgedankens*. *τοῦτο (τέλος) δ'ἐστὶ τἀγαθὸν ἐν ἑκάστοις, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ.* (Met. I (A) 2; 982 b, 4—7.) Ein *ἀγαθὸν ἁπλῶς*, ein Gutes an ſich, iſt von dem *ἀγαθόν τινι, ἑτέρου ἕνεκα* (Eth. Nic. I 1, 1094 a 18; 1096 b 13; 1097 a 34), von dem Guten für etwas zu ſcheiden[26]. Es wird das Gute als Ziel alles Werdens und *Strebens* (*τἀγαθὸν τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστί·* Met. I (A) 3, 983 a, 26; *οὗ πάντ' ἐφίεται* Eth. Nic. I 1, 1094 a 3) ſogar neben dem Nutzen zu einem der oberſten Prinzipien (*μάλιστα τὸ ἀγαθὸν ἀρχή*. Met. XII (Λ) 10, 1075 a 37)[27]. In der Ethik tritt zu dieſem metaphyſiſchen Gut noch die Eudämonie (*εὐδαιμονία, τὸ εὖ ζῆν, εὖ πράττειν*. Eth. Nic. I (A) 4, 1095 a ff, 6 f, 7 f.) als das „Endziel für alle Gebiete menſchlicher Tätigkeit" hinzu[28].

Ariſtoteles ſpricht ſogar davon, daß das Gute in den Dingen durch die Formen, die *ἰδέαι, εἴδη*, als die Weſenheiten begründet wird[29]. Jede Weſenheit, jede *οὐσία* ſoll, ihrem innerſten *τέλος* (Zweck) folgend, zu einer vollentwickelten werden und es iſt möglich, die einzelnen Formen für ſich wie die Formen zueinander nach ihren *Vollkommenheitsgraden*, *μὴ ἔχον ὑπερβολὴν πρὸς τὸ γένος* (Met. V (Δ) 16, 1021 b 12 f) zu beurteilen[30]. Die Rangordnung wird zugleich danach beſtimmt, in welch größerem oder geringerem Maße (*τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ'ἧττον . . . μετέχειν ἕκαστον*) wir eine Entſprechung mit dem Göttlichen (*θεῖον*) feſtzuſtellen vermögen[31]. Das

[26] Vgl. auch Met. I (A) 4, 985 a 9 f. III (B) 2, 996 b, 24 f. S. d. gründlichen und klaren Ausführungen von *H. Kühle*, D. eth. Güterbegriff im Syſtem d. Ariſtoteles und Kant S. 20/21, 27, 30. Münſter 1926.

[27] Vgl. *H. Siebeck*, Ariſtoteles, das ἀγαθόν als Weltordnungsprinzip S. 46, 4. Auflage. Stuttgart 1922. *H. Kühle* a. a. O. S. 32, 39/42: Das höchſte Gut, aus dem die Eudämonie folgt, iſt die Vervollkommnung des ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον Eth. Nic. I, 6; 1098 a 6. S. auch Met. XIV (N) 1091 a 30—33.

[28] Vgl. auch *Ueberweg-Praechter*, Geſchichte der Philoſophie des Altertums S. 405. 11. Auflage, Berlin 1920.

[29] αἱ ἰδέαι · εἰ δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν, πάντα τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ ἀγαθά Met XIV (N) 1091 b 29· dgl. b 26; XII (Λ) 9, 1075 a 11.

[30] Met. XII (Λ) 7, 1072 b 3. Phyſ. A 9, 192 a 18. Met XIV (N) 4, 1091 b 16 ff. Vgl. Siebeck a. a. O. S. 37/38.

[31] Vgl. Categ. 3 b 33/34 a 9, 6 b 15. Die Steigerung bezieht ſich aber nicht auf das Sein der οὐσία ſelbſt. Eth. Nic. A 4, 1096 a 19 f. Eth. Eud. A 8, 1217 b 30; Met. XII (Λ), 1072 a 34; beſonders περὶ φιλοσοφίας Frag. 16 R. ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἔστιν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἴη ἂν τὸ θεῖον. Bei den hier angeführten Stellen handelt es ſich vornehmlich um ſolche, die nach der entwicklungsgeſchichtlichen Theorie *W. Jaegers* der Früh-

ſeeliſch-geiſtig Gute, vor allem die dianoëtiſchen Tugenden, erhalten hierbei eine Vorzugsſtellung. Auch können wir nach Ariſtoteles in dem zunehmenden Übergang der *Möglichkeiten* des Seins (*δυνάμει ὄν*) in die Wirklichkeit des Seienden (*ἐνεργείᾳ ὄν*), der formloſen Unbeſtimmtheit zur größeren Formbeſtimmtheit eine ſtete Steigerung des Werthaften erblicken, indem der Geſichtspunkt der gleichbleibenden Dauer (Ewigkeit, *ἀΐδιον*) und der Geiſtigkeit (*νοῦς*) maßgebend iſt [32]. Unter der reinſten Entelechie und Aktualität, der Erfüllung aller Möglichkeiten, aller Potentialitäten iſt alsdann die Gottheit zu verſtehen, zugleich als oberſter *Zweck* weſensmäßig vollkommen (*εὖ ἔχει*) [32a].

So fanden wir bei den großen antiken Syſtematikern jeweils das ἀγαθόν als einen zentralen Begriff gefaßt, bei *Plato* in ſtärkerer Beachtung ſeiner in ſich begründeten Irrationalität, bei *Ariſtoteles* mit beſonderer Hervorhebung des Zweckgedankens. Beide Philoſophen kennen in verſchieden ſcharfer Betonung eine *werthöhere* Sphäre des vollkommen Geiſtigen, reſpektive der Formen (ἰδέαι; οὐσία ὡς ἐνέργεια Met. VIII [H] 2, 1042 b 9) gegenüber dem unvollkommenen, vergänglichen, einmalig Sinnlichen, zugleich in innerer Verbindung der höheren Welt mit dem logiſch-begrifflich Faßbaren und Allgemein-Weſenhaften [33]. Die Auffaſſung von einer ſich ſteigernden Ausprägung des *Guten, Vollkommenen oder Zweckmäßigen* in den einzelnen Weſenheiten (Ideen) wie in der Geſamtordnung war den genannten Denkern, von denen unſer europäiſch-abendländiſches Wertempfinden geformt wurde, geläufig. Sie trifft unſeres Erachtens den typiſchen Charakter des Wertgegebenen. Die Entfaltung des Sittlichen und Geiſtigen im Menſchen wurde auch ſchon in jener Zeit allen anderen Vollkommenheitsformen vorangeſtellt.

b) Thomas von Aquin

Auf die Epoche der alle Werte relativierenden ſpäteren Antike, die in der *Stoa* den einzigen Wert bezeichnender Weiſe in der Eigenperſönlichkeit erblickte (ἀπάθεια u. εὐπάθεια des σοφός), im *Skeptizismus* das Werthafte aus den praktiſchen Erwägungen des Subjektes ableitete [34] und im *Neuplatonismus* (auch Gnoſtizismus) eine Grundlage für die Entfaltung neuer religiös-myſtiſcher Vorſtellungen (θεῷ ὁμοιωθῆναι, Plotin Enn. I. 2, 1) bot, kann hier nicht näher eingegangen werden. Es handelt ſich um Gruppierungen in der Wertfrage, die

zeit des Ariſtoteles (in Aſſos) angehören. So die der Met. A, B, Λ, N, S. 161, 201 ff., 215, 229 f. S. dagegen den Aufſatz von *Söhngen* in dem vorliegenden Werke I. S. 27 f. In der Scholaſtik werden wir den Erweis des Gottesbegriffes aus den Vollkommenheitsſtufen wiederfinden.

[32] Vgl. *Ueberweg-Praechter* a. a. O. S. 399, 400. Met. II (Λ) 1; 993 b 23 f. τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς . . . ἀληθεστάτας.

[32a] Met. a. a. O. und XII (Λ) 7, 1072 a 19, b 3.

[33] Selbſt die himmliſchen Sphären ſtehen bei Ariſtoteles in einem Wertunterſchied zu den irdiſch-ſublunariſchen. Der Wertunterſchied bei Ariſtoteles zwiſchen dem Allgemeinen und dem Individuellen ſ. *Ueberweg-Prächter* a. a. O. S. 392.

[34] In dieſem antiken Skeptizismus findet *A. Meſſer* mit Recht den Kern der Anſicht, daß Wert den Dingen nicht an ſich zukommt, ſondern nur in Beziehung auf fühlende und wollende (und darum wertſchätzende) Menſchen. Geſchichte der Philoſophie im Altertum und Mittelalter S. 96, 5. Auflage (1920).

ſtets in einer Periode der philoſophiſchen Auflöſung eintreten. Auch die chriſtliche Frühzeit, die auf religiöſem Offenbarungswege desgleichen für unſer Problem eine Objektivierung wiederfand, muß übergangen werden. Sie würde einen reichen Beitrag für die durchgeſprochenen Fragen liefern; insbeſondere ſind von Auguſtinus (Deus bonum omnis boni)[35] ſchon manche der wertphiloſophiſchen Grundlehren ausgeſprochen, die wir nunmehr bei Thomas v. Aquin aufzeigen wollen.

Das Mittelalter ſtand im allgemeinen unter dem Zeichen eines gemeinſchaftlichen religiöſen Wertglaubens und, in ſeiner dominierenden Geiſtesrichtung, eines großen philoſophiſchen Wertſyſtems, aus dem alle Wirklichkeit einheitlich zu verſtehen war. Es ſuchte eine höhere ſittliche, auf Gott und die abſolute Welt eingeſtellte Sphäre mit einer in jeder Hinſicht beſchränkten irdiſchen Welt innerlich (immanent) zu verbinden, und vermochte ſo, in moderner Sprache, den Gegenſatz von Wert und Wirklichkeit zu überbrücken. Jene gezeichnete wertbetonte *Dualität* ſteht aber zugleich in Korreſpondenz mit dem Gegenſatz von Geiſt zu Körper, Form zur Materie, Allgemeinem zum Individuellen. Trotz dieſer genannten Spannungen wird aber in der frühzeitig entwickelten Lehre von den Tranſzendentalien die Geſamtheit des Seienden unter verſchiedenen Aſpekten, das ens als das unum, verum et bonum, welche Geſichtspunkte des Seienden convertibel, vertauſchbar ſind und ſich gegenſtändlich decken, erfaßt[36].

Der ſeine Zeit überragende, an *Ariſtoteles* orientierte Synthetiker Thomas von Aquin nimmt die in der bisherigen philoſophiſchen Entwicklung hervorgehobenen fruchtbringenden Gedanken über die Wertfrage in ſein einheitliches philoſophiſches Weltbild auf. *Omne ens, inquantum est ens est bonum* iſt für ihn ein fundamentierender Satz (S. theol. I, 5 a 1 u. 3.) Das bonum liegt einerſeits in der actio et *perfectio* prima, secundum quod res in sua substantia est perfecta und anderſeits in der perfectio secunda, in der Zweckhaftigkeit[37]. (Vgl. Plato und Ariſtote-

[35] De vera religione 21 und d. doct. Chriſt. I, 7; Migne 34, 22; desgl. d. trin. VII 3, n. 4. d. lib. arbit. II, 6 n. 14; Migne 32, 1248. Conf. VII, Migne 32, 735. Vgl. Cl. *Baeumker*, Ringende Mächte im philoſophiſchen Weltanſchauungskampfe der Gegenwart S. 40. Jahrb. d. Verb. d. Kath. Akad. Augsburg 1923. Die Werte ſind bei Auguſtinus „metaphyſiſch fundiert" u. a.

[36] Vgl. die intereſſante Studie v. *G. Schulemann*, Die Lehre von den Tranſzendentalien in der ſcholaſtiſchen Philoſophie, Leipzig 1929, über Dionyſius Areopogita S. 20/21, Anſelm von Canterbury S. 25, Alexander von Hales S. 26 und Albertus Magnus S. 27, 33/34, welcher die Tranſzendentalienlehre in ſeiner vollen Bedeutung durchgeführt hat. S. vorliegendes Werk I, Aufſatz von *Kühle*. I, 129 f.

[37] S. theol. I, 5 a 3; 6, 3; 73, 1; II, 2 a 8, 2; cont. gent. I, 50; perfectivum . . . secundum esse quod habet in rerum natura . . . est bonum; d. verit. a 1; qu. disp. XXI. Vgl. *J. Mausbach*, Thomas v. Aquin als Meiſter chriſtlicher Sittenlehre. S. 66, 80, 85.

les S. 11/14.) Zu der natura boni tritt die ratio boni, welche das Gute als erſtrebenswert erſcheinen läßt, hinzu; ex hoc, quod est appetibile, quod est finis (cont. gent. I, 37). Auch eine bonitas objecti, eine ſachliche Gutheit iſt von der bonitas formalis, dem moraliſch Guten zu ſcheiden.

Thomas kennt eine ſtete *Vervollkommnung* der Seinsformen als ein ordo bonorum, der ſeine metaphyſiſche Begründung aus der höchſten Form gewinnt, dem summum bonum et perfectissimum, Gott, in welchem alle niederen pefectiones eminenter enthalten ſind[38] (die Welt als imitatio Dei deficiens). Dadurch werden die geringeren bona, die niederen Werte durch die höheren nicht negiert (verbleiben nicht unbeachtet, wie vielfach nach dem ev. Chriſtentum), ſondern überſteigert, indem letztlich alle Dinge in verſchiedenem Maße (appropinquant diverso modo, s. theol. I. 2 a 3) der Güte Gottes, nacheifern, von der ſie ſelbſt die bonitas erhalten[39]. Die *Werthierarchie* führt zu einer ſtändigen Erhöhung über die körperliche Materie; quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali[40]. Dieſe in allem Seienden zum Ausdruck kommende Angleichung an Gott als der formerfüllteſten Wirklichkeit gewinnt auch für unſer ſeeliſches Innere eine richtungverleihende Bedeutung, ſofern die infinita bonitas Dei uns fortſchreitend zu durchdringen vermag und uns zum ultimus finis als dem höchſten Glück führt. (Vgl. *Ariſtoteles εὐδαιμονία* S. 13[41].)

So entwickelt der Fürſt der Scholaſtik eine Wertwelt voll tiefſten Reichtums, in der ſich die verſchiedenſten Vollkommenheitsſtufen

München 1925. „Güte heißt allſeitige Seinsentfaltung, Vollkommenheit." *F. Wagner*, Der Begriff des Guten und Böſen nach Thomas v. Aquin und Bonaventura S. 59. Jahrbuch der Philoſ. und ſpekul. Theologie XXVII, 1. Paderborn 1912.

[38] S. c. gent. II c 15; 7; I c 27, 13, 41, S. theol. I q. 44 a 1; I q. 4 a 2 c: In Deo sunt perfectiones omnium rerum. S. die aufſchlußreiche Arbeit von *J. Habbel*, Die Analogie zwiſchen Gott und Welt nach Thomas v. Aquin S. 13, 21, 32, 64/65, 77, 81, 86/87, 93. Regensburg 1928. Vgl. *M. Grabmann*, Thomas v. Aquin S. 99. Nichts iſt gut, wenn nicht durch die Ähnlichkeit mit dem höchſten Gute. Kempten-München 1925.

[39] Cont. gent. III c 20/22; s. theol. I q. 6, 4. 55 a. Vgl. *Cl. Baeumker*, Die chriſtliche Philoſophie des Mittelalters S. 352/53; in P. Hinneberg, Kultur der Gegenwart I, 5, Allg. Geſchichte d. Philoſophie, 2. Auflage. Berlin-Leipzig 1903. *H. Kirfel*, Der Gottesbeweis aus den Seinsſtufen S. 457. Jahrb. f. Philoſophie und ſpek. Theologie XXVII. Paderborn 1912. *M. Scheler*, Vom Ewigen im Menſchen S. 389. Leipzig 1921: Grade der Seins- und Wertvervollkommnung und die Gotteserkenntnis. *Kuno Fiſcher*, Einleitung in d. Geſchichte der neueren Philoſophie S. 68. 4. Auflage. Heidelberg 1891.

[40] S. Theol. I q. 76 a 1, c. gent. III 20, 3, materia appetit bonum.

[41] S. Theol. I 2, 3 a 1. Vgl. *J. Geyſer*, Die mittelalterliche Philoſophie S. 346, in Geyſer-Deſſoir, Die Geſchichte der Philoſophie, Berlin 1925.

entfalten, freilich geſchieden von dem ontologiſch-abſoluten, ewigen *Wert-ſein Gottes*. Der darin ausgeſprochene Glaube an die Werthaftigkeit an ſich, der zugleich unſer Streben erklärt und unſere Zielſetzungen ermöglicht, verlegt das Gute wie das summum bonum nicht in eine irreale, unwirkliche, unſinnliche Sphäre (vgl. den gegenwärtigen *Neukantianismus*, ſ. unten S. 967, Anm. 131), ſondern in die lebendige Wirklichkeit ſelbſt und wird dadurch zu einem Wertrealismus.

c. Aus der Neuzeit: Kant — Lotze

In den geiſtigen Strömungen im „Herbſt des Mittelalters" treten die umfaſſenden philoſophiſch-weltanſchaulichen auf der realen Objektivität fundierten Syntheſen zurück. Das werterfüllte Weltbild einer ſo reichen und kulturſchöpferiſchen Zeit löſt ſich zuſehends auf[42]. Die objektiv-inhaltliche Wertbegründung muß daher in der Periode der beginnenden modernen *Naturwiſſenſchaft* und der *Renaiſſance* einer rein aus dem nutznießenden Subjekt abgeleiteten Erklärung des Werthaften weichen. (Vgl. *Stoa, Skeptizismus, Epikureismus* S. 10 und ihre Erneuerer *J. Lipſius*, geſt. 1606, *M. Montaigne*, geſt. 1592, *P. Gaſſendi*, geſt. 1655.) Dadurch gelangen die neuzeitlichen Epochen zu einer andersartigen Schätzung der Natur und des Seins überhaupt. In zunehmendem Maße werden qualitativ wertbetonte Unterſchiede auf quantitative reduziert, das Organiſche wird immer mehr auf das Unorganiſche zurückgeführt, überhaupt allgemein das bisher dem Wertrang nach als höherſtehend Anerkannte von dem bisher als minder Bewerteten, zum Teil nach dem Prinzip der Entwicklung, abgeleitet. Die Welt der Natur wird wertgleich! Das Gute und Erſtrebenswerte muß nunmehr ganz in das Subjekt hineinverlegt werden, ſei es derart, daß die Wertrichtung auf die Ausbildung einer hochgradigen, machtvollen (individuellen) Perſönlichkeit geſtellt iſt (vgl. *Petrarca*, geſt. 1374 und *Renaiſſance*, ſpäter auch in transperſonaler Faſſung *Shaftesburys* äſthet. Perſönlichkeitsmoral und die Vollkommenheitsethik *v. Leibniz*, geſt. 1716[43]), oder ſei es, daß lediglich die Aufdeckung und Erreichung nutzbringender, zweckvoller oder *luſtbetonter Relationen* und Wirkungen für den einzelnen Menſchen oder eine größere Geſamtheit geſucht werden[44]. Es ſind Auffaſſungen, die ſich auch in der Gegenwart weiteſter Anerkennung erfreuen.

Der Begriff der neuzeitlichen naturwiſſenſchaftlichen Methode führt bei

[42] Selbſtverſtändlich erhalten ſich neben den neuauftretenden Strömungen auch die älteren und wirken bis auf die Gegenwart fort. Insbeſondere ſei auf den großen Spätſcholaſtiker *Suarez* (geſt. 1617) hingewieſen: In re entitas rei est bonitas eius Disp. III, 1; 13. Die beginnende Auflöſung des objektiv-realiſtiſchen Standpunktes wäre aufzuzeigen bei *J. Duns Scotus* (geſt. 1308): Der Wille Gottes und nicht eine Perseïtas boni iſt für das Gute entſcheidend. X qu. i. prim. lib. sent. 44 n. 2. (Parisiis 1893) XX qu. i. quart, lib. sent. d. 46, q. 1 utrum in Deo sit justitia? (1894); im Konzeptualismus *W. Ockhams* (geſt. 1347), beſ. auch bei *Nicolaus von Autrecourt* (geſt. nach 1305), ſ. desgl. *Nicolaus Cusanus* (geſt. 1464). Das Gute wird erſt durch die *Relation* zum Intellekt wirklich. Op. omnia, d. ludo globi lib. II, fol. 167.

[43] Vgl. nähere Ausführungen b. *Th. Litt*, Ethik d. Neuzeit S. 48, 78/80. München-Berlin 1927.

[44] Bereits *L. Valla* (geſt. 1457): De voluptate et vero bono 1431. Vgl. *Hobbes* (geſt. 1679): Das Gute iſt sua cuique conservatio, omnes cupiant sibi bene esse. De hom.

Immanuel Kant zu dem gleichen Ergebnis, alles Werthafte in das (allgemeingültige) Subjekt, ſofern es das praktiſch-ſittliche Subjekt iſt, zu verlegen. So gibt es für Kant „nichts ohne Einſchränkung Gutes in der Welt, denn allein den guten Willen"; nicht durch das wird er gut, was er bewirkt, ſondern allein ſein formales (inhaltlich nicht beſtimmtes) Wollen iſt das an ſich Gute[45]. In dieſem Reich der praktiſchen Vernunft ſtoßen wir zu der eigentlichen noumenalen Welt des Geiſtes als einer gegenüber der mechaniſch-ſinnlich-phänomenalen Sphäre der Erfahrung höherwertigen vor und können für ſie die Poſtulate Gott, Freiheit, Unſterblichkeit aufſtellen[46].

So erhalten wir als Ergebnis doch wiederum einen wertbetonten Dualismus, aber mit ſtarker Beſchränkung des allein in ſich berechtigten Guten auf ein ganz eng begrenztes Gebiet des formalen Willens. Dieſer ernſte Verſuch einer Verinnerlichung und Vertiefung des Werthaften, der von dem Nutzen und den Glücksgütern abſehen will, führt zu dieſem grandioſen Radikalismus mit ſeiner, bei Einhaltung der vollen Konſequenz, mitunter erfolgenden ſeeliſch-kulturellen Verarmung.

Auch die theoretiſche, reine Vernunft läßt in der „tranſzendentalen Dialektik" einige Durchblicke in die intelligible Sphäre des abſolut Geiſtigen offen, ſofern wir Ideen als regulative Prinzipien erfaſſen wollen, welche tranſzendente Bedeutung haben und die Erfahrung der Wahrnehmungswelt überſchreiten[47]. Theoretiſch geſehen aber vermitteln ſie keine konſtitutive Erkenntnis, keine „objektive Realität", ſondern ſind allein als „aufgegeben" von richtunggebender, idealer Bedeutung, um die „Totalität der Syntheſis" bis zum Unbedingten fortzuſetzen[48]. Sie legen nur eine *Idee*

11, 6. *J. Locke* (geſt. 1740): Das Gute beruht auf Luſt. Eſſ. II, ch. 3, § 6; 20 § 2. *Paley* (geſt. 1805). *J. Bentham* (geſt. 1832). Pleasure is in itself a good, nay the only good. Princ. of Mor. ch. 10, Deontolg. I, 126; the greatest happiness of the greatest number. Princ. II, ch. 17. Vgl. darüber O. *Kraus*, Zur Theorie des Wertes, eine Benthamſtudie S. 4, 6, 9, 19, 79. Halle 1901.

[45] Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten I, 10 f. Ausgabe Meiner-Verlag, Kritik d. prakt. Vernunft S. 45. Herausgegeben v. Vorländer. Leipzig 1920. Vgl. *B. Bauch*, Immanuel Kant S. 313/14. Berlin-Leipzig 1921. *M. Schelers* Angriff auf dieſen Standpunkt in ſeinem Werke: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 2. Auflage 1921.

[46] K. d. prakt. V. a. a. O. S. 156/58.

[47] Kritik der reinen Vernunft S. 333, 338, 456, 494, 548/49. Herausgeg. v. Valentiner. Leipzig 1913. Kritik der Urteilskraft S. 339, 345. Herausgegeben v. Vorländer. Leipzig 1913. Vgl. *B. Bauch* a. a. O. S. 285, 289.

[48] K. d. reinen V. a. a. O. S. 548, 568, 643. Prakt. V. a. a. O. S. 173. Die theoretiſche

von der *Einheit* des denkenden Subjektes, der Einheit der kosmologiſchen Erſcheinungen und ein Ideal des höchſten Weſens nahe, „als ob" die Welt dieſer allerhöchſten Vernunft entſprungen wäre (Idee von Gott und Unſterblichkeit) [49]. Erſt in der praktiſchen Vernunft kann unter anderen, vor allem ſittlichen Geſichtspunkten ihre konſtitutiv-reale Anerkennung vollzogen werden [50]. Alle ſonſtigen Objekte und Zielſetzungen ſind gegenüber dieſen praktiſchen Erkenntniſſen aus der intelligiblen Welt, wie dem *unbedingten Gute* unſeres Willens und der ſich bietenden Idee Gottes, dem Ideal eines urſprünglichen höchſten Gutes [51], als etwas nur *relativ Gutes*, als das Nützliche, das lediglich als Mittel gewertet werden darf, anzuſprechen [52].

In dieſen kurz aufgezeigten Formulierungen der (nicht real-konſtitutiven) Ideen und der praktiſchen Poſtulate Immanuel Kants liegt die Vorausſetzung für die bei Hermann Lotze († 1881) einſetzende, *neuartige Wertphiloſophie*, welche noch heute im Neukantianismus die Werte als (normative) *irreale Geltungen* einer rein geiſtigen Gegenſtändlichkeit aufgefaßt wiſſen will.

Dieſer Denker hat bereits die vornehmlichſten Gedanken der modernen Wertphiloſophie ausgeſprochen. Er ſelbſt konnte ſie aber nicht zu einer inneren Einheit verbinden. Es hatte zur Folge, daß heutzutage ganz verſchiedenartige Theorien, die an ſich im Gegenſatz zueinander ſtehen, ſich gemeinſam auf Lotze berufen können. — Er will einen Wertobjektivismus gewinnen, aber ohne zur konkreten Realität greifen zu müſſen. An Kants Lehre von den Ideen anknüpfend, glaubt Lotze deshalb, die

---

Philoſophie ſteht von Anfang an unter dem Aſpekt des Wertes, der Normen und Gültigkeit. *B. Bauch* a. a. O. S. 300.

[49] K. d. reinen V. a. a. O. S. 375, 495/96, 531, 575, 579.

[50] K. d. prakt. V. a. a. O. S. 162, 170, Das Ende aller Dinge S. 163.

[51] A. a. O. K. d. reinen V. S. 672/73, prakt. V. S. 139, Urteilskraft S. 10/11, 13. Grundlegung zur Metaphyſik d. Sitten S. 22, 64. Ausgabe Th. Fritſch. Leipzig 1903.

[52] A. a. O. K. d. reinen V. S. 672, K. d. prakt. V. S. 142/53, 159/68. K. d. Urteilskraft S. 10, 44/45, 393, 414, 423. Die Perſon hat desgleichen abſoluten Wert und iſt Selbſtzweck. K. d. prakt. V. a. a. O. S. 79. Ein Fremdkörper und relativ zuſammenhangslos mit dem unbedingten Wert des formalen Willens und Höchſten Gutes iſt die Lehre von der Glückſeligkeit bei Kant, die dann doch wiederum neben der reinen Tugend begründet werden ſoll (vgl. Ariſtoteles S. 923, Thomas S. 926). Dazu gehört ſie in den niederen Erfahrungsbereich und iſt nicht analytiſch-apriori. Vgl. *H. Kühle*, Der ethiſche Güterbegriff im Syſtem des Ariſtoteles und Kant S. 82/86, 100, beſ. 105, 107. München 1926.

Werte in einem Gelten aufweiſen zu können [53] und vollzieht eine ſtrenge Scheidung zwiſchen der Welt des (konkret-exiſtentiellen) *Seins* zu der unſerer *Werte* als des Seinſollenden, des Chaos zum Kosmos, der Nachtanſicht zur Tagesanſicht [54]. Die Werte werden dadurch zu einer rein geiſtigen Objektivität überindividueller Art, die gilt, in welchem Sinne Platos Ideen (*χωρὶς τῶν ὄντων*) zu erklären ſeien [55]. Somit ſind Werte nicht etwas (im Sein) Selbſtändiges, ſondern entſtehen nur durch die Relation zu einem geiſtigen Weſen.

Jene geltungstheoretiſche Interpretation des Wertes wird von Lotze durch eine pſychologiſche in unklarer Weiſe geſtört, ſofern der Wert auch als die (exiſtentielle) Luſt, die Bewirkung der Luſt in einem Subjekt gefaßt wird [56]. Danach ſcheint das Werthafte zu einem rein *pſychologiſchen* Phänomen herabzuſinken und weſentlich in dem Gemütsleben, nicht nur ſeiner emotionalen Erkenntnisbegründung, ſondern auch ſeinem Weſensbeſtande nach, fundiert zu ſein. Das „Gute an ſich" iſt dann die „genoſſene Seligkeit" und Gott iſt abſoluter Wert, ſofern er die „höchſte Seligkeit in ſich" darſtellt [57]. Der *Perſönlichkeitsgedanke* ſoll durch dieſe Konzentration auf das ſeeliſche Gefühlsleben beſondere Anregung gewinnen und zugleich den Blick auf die werthafte *Individualität* wenden laſſen.

Manche kritiſche Gedanken ließen ſich hier anführen, auf die wir im hiſtoriſchen Aufweis zu Gunſten einer Kritik an der gegenwärtigen Wertproblematik verzichten müſſen. Dieſe Problematik wurde, wie ſchon angedeutet, bei Lotze in ihren Hauptzügen bereits aufgerollt, ſofern er von den Werten oder dem Guten ausſagt:

1. Die Werte beruhen auf idealer *Geltung* (vgl. Bauch, Rickert);

2. Sie beſitzen einen *ſelbſtändigen Bereich* neben und über dem konkret Seienden (vgl. Rickert, Lask, N. Hartmann).

3. Der Wert iſt ſtets an die *Relation* zu einem Subjekt gebunden (vgl. Geltungsphiloſophie überhaupt, E. Heyde u. a.).

4. Er wird dadurch ſelbſt zur *Luſt* (vgl. Schuppe, Münſterberg, Ehrenfels [Begehrbarkeit], Meinong [Gegenſtand des Intereſſes]).

5. Nicht ein theoretiſches, ſondern ein *praktiſches* Vermögen führt zu den Werten (beſonders bei Scheler, N. Hartmann).

---

[53] *H. Lotze*, Syſtem der Philoſophie I. Logik S. 509, 511/12, 515, 557. Leipzig 1874.

[54] *H. Lotze*, Mikrokosmos I, Ideen zur Naturgeſchichte und Geſchichte der Menſchheit. S. XV (1869). Vgl. *F. Bamberger*, Unterſuchungen zur Entſtehung des Wertproblemes in der Philoſophie des 19. Jahrh. I. Lotze. S. 55, 60, 64, 82. Halle 1924.

[55] Mikrokosmos a. a. O. S. 321, Logik a. a. O. III, Kp. 2. *P. Natorp*, Platos Ideenlehre, ſ. S. 925 Anm. 16. S. auch *H. Meyer*, Geſchichte der alten Philoſophie S. 147/48. München 1925.

[56] Mikrokosmos II, a. a. O. S. 314/16. Grundzüge der praktiſchen Philoſophie S. 7. Leipzig 1882. Grundzüge der Religionsphiloſophie S. 72: Das Gute und die Luſt können nicht getrennt werden. Leipzig 1882.

[57] Mikrokosmos a. a. O. III, S. 557, 608 (1872). Das Gute als wertvollſte Wirklichkeit. Vgl. Ausführungen bei *Ueberweg-Oeſterreich*, Geſchichte der Philoſophie IV, Das 19. Jahrh. und die Gegenwart S. 276, 11. Auflage. Berlin 1916.

6. Die Werte fördern die *Perſönlichkeitserhöhung* mit individueller Prägung (vgl. Phänomenologie, Spranger, William Stern u. a.)[58].

Dieſe modernen Löſungsverſuche des Wertproblems ſtehen freilich vielfach in ſtarkem Gegenſatz zu denen früherer Denker, beſonders der philoſophiſchen Entwicklung Plato-Ariſtoteles-Thomas. Bei dieſen handelt es ſich darum, *alle Wirklichkeit* und gerade die inhaltserfüllte Wirklichkeit unter dem Geſichtspunkt des Guten (ἀγαθόν, bonum), der imitatio Dei, und nicht nur unter dem des Seins und der (theoretiſchen) Wahrheit zu ſehen, was bei ihnen eine Werthierarchie von größter Reichhaltigkeit bekennen läßt. Dadurch wurde das Sittliche nicht allein zu dem einzigen „uneingeſchränkten Guten", ſondern nur zu einem Ausſchnitt aus der weiteren Wertwelt. In ſeiner Wertſtellung wird es dadurch nicht gemindert, ſondern eingebettet in die umfaſſende Einheit des ordo bonorum.

Die gegenwärtige Wertphiloſophie zieht demgegenüber zwiſchen der Sphäre der Werte in einer nur geltenden *Irrealität* bez. in dem auf *Luſterhöhung* ausgehenden Empfindungsleben des *Subjektes* zu der konkret-realen Wirklichkeit des ſeeliſch-körperlichen Seins und Lebens eine ſcharfe Trennung. Sie ſpaltet ſich im Großen und Ganzen in die drei Lager der rein pſychologiſchen Wertbegründung (Luſt und Unluſt), des Neukantianismus (Geltung) und der Phänomenologie (gefühlsmäßig erfaßte ideale Wertqualitäten), denen durch die bisher aufgezeigte Entwicklung ſchon in weitem Maße vorgearbeitet war. Sie ſollen nunmehr zu Worte kommen.

4. Verſchiedenartige Löſungsverſuche

Zur Klärung und Herausarbeitung der eigenen Theorie müſſen wir uns mit den oben aufgezählten Gruppen auseinanderſetzen, um zu erkennen, was in ihnen Berechtigtes geſehen und vielleicht einſeitig zum alleinigen Prinzip erhoben worden iſt. Es handelt ſich um die Fragen:

1. Kann das Werthafte lediglich durch das fühlende oder wollende, demnach pſychologiſche Subjekt erklärt werden?

2. Wollen wir jenſeits der pſychologiſchen Interpretation in den Werten allein eine rein geiſtige Gegebenheit, die Geltung von irreal-idealen Normen ſehen, ſei es in größerer Betonung des logiſch-*formalen* oder *materal*-inhaltlichen? — und

3. Handelt es ſich in der Wertfrage nicht primär um die Beurteilung der individuell geſtalteten Wirklichkeit, der konkreten Akte des lebendigen Handelns und der ſelbſtändigen Seinsobjekte unter dem Geſichtspunkt des Guten und Erſtrebenswerten, ſofern dieſes ſelbſt zur Realität geworden iſt oder werden ſollte?

---

[58] Auf die perſonaliſtiſche und mehr realiſtiſche Wertlehre *William Sterns* (Perſon und Sache III, Wertphiloſophie Leipzig 1924), die unſerer Auffaſſung in vielem entgegenkommt, kann leider nicht näher eingegangen werden, da ſie ſtärker auf naturphiloſophiſchem Boden gewachſen iſt und außerhalb der hier aufgezeigten Linie liegt, mit der wir uns auseinanderſetzen müſſen.

a) Pſychologiſche Ableitung

Die pſychologiſche Erklärung des Wertes ſetzt Werten und Werte gleich. Die *Luſt* im Werten iſt dann bereits der Wert (*Schuppe*, ſ. oben Lotze S. 944) [59]. Nach Ehrenfels iſt er die *Begehrbarkeit* eines Dinges, ſeine Bedürfnisbefriedigung [60]. Bei Meinong finden wir dann eine ſtärkere Berückſichtigung des Apſychologiſchen, ſofern der Wert die Eignung eines Objektes iſt, Gegenſtand eines *Wertgefühles* zu werden [61]. Auf die an den antiken *Epikureismus* anknüpfende Theorie *J. Benthams*, der durch ſein Prinzip der Maximation der Glückſeligkeit den *Sozialeudämonismus* als Wertziel begründen wollte, ſei desgleichen hingewieſen. (S. S. 941, Anmerkung 44.)

Der pſychologiſche Akt des Wertfühlens oder die in den Werturteilen liegende ſubjektive Stellungnahme iſt aber von dem als Wert und werthaft Beurteilten ſtets zu unterſcheiden, ſo die hervorgerufene Luſt von dem urſächlichen Inhalt dieſer Luſtwirkung, das Glücksgefühl von den Qualitäten, die es erzeugen [62]. Wird dieſes geleugnet, dann fordert die Konſequenz eine Aufhebung der Normativität des Guten, die wir unmittelbar empfinden. Auch eine Unterſcheidungsmöglichkeit für das überindividuell zu Erſtrebende wäre aufgehoben, weil dieſe bereits einen ſachlichen Grund vorausſetzen muß, dem ſich die Strebungen des Einzelnen unterordnen ſol-

[59] *W. Schuppe*, Grundz. d. Ethik und Rechtsphiloſophie S. 33/34, 108 (1881).

[60] *Ch. v. Ehrenfels*, Syſtem d. Werttheorie I, S. 10, 53, 116, II, 191, 215 (1897). Viertelj. f. chriſtl. Philoſophie (Jahrg. 93) S. 89, desgl. *G. Tarde*, Pſychologie économique I, p. 63. Paris 1902. *Th. Ribot*, La logique des sentiments p. 41 (1905), ähnlich *F. Krueger*, Müller-Freienfels u. a. *M. Scheler* bezeichnet mit Recht die Zurückführung des Wertbewußtſeins auf das Bewußtſein zu begehren als ein pures Reſſentimentprodukt, Vom Umſturz d. Werte I S. 71/73. Leipzig 1913. So *Spinoza:* Die cupiditas iſt eine „Neigung . . ., welche die Seele zu etwas hat, das ſie als Gut erwählt." Von Gott, dem Menſchen und deſſen Glück. Philoſ. Bibl. 91, überſ. v. C. Schaarſchmidt S. 75 (1907). S. auch Eth. III aff. def. 1, u. IV, 1. Bonum nobis esse utile. Das Gute iſt aus den Reflektionsaffekten abzuleiten.

[61] *A. v. Meinong*, Logos III, 1. S. 9, 12 (1912); Pſychologiſch-eth. Unterſuchungen zur Werttheorie S. 25 (1894), Zur Grundlegung d. allg. Werttheorie. Herausg. v. E. Mally S. 6/7, 114, 144, 154/56 (1923). Über Annahmen S. 248/52, 251/54 (1902). Ähnlich *Cornelius, A. Döring, J. C. Kreibig, Th. Lipps, M. Reiſchle.*

[62] Auch Luſtgefühl und Wertgefühl iſt zu ſcheiden. Vgl. *M. Scheler*, Der Formalismus in d. Ethik und d. materiale Wertethik S. 266, 269/71. 2. Auflage. 1921. Umſturz a. a. O. II S. 110. *M. Honecker*, Verſuch einer gegenſtandstheoretiſchen Grundlegung der allgemeinen Wertlehre. Phil. Jahrb. XXXVI (1923). *D. v. Hildebrand*, Sittlichkeit u. eth. Werterkenntnis S. 467 (5). Jahrb. f. Philoſ. u. phänomenolog. Forſchung V (1922). Siehe auch *W. Dilthey*, Philoſ. Aufſätze in E. Zellers Feſtſchrift S. 365. Leipzig 1887. Eine unentbehrliche Relation betont *Th. Haering*, Unterſuch. zur Pſychologie d. Wertung auf experim. Grundlage. Archiv f. geſ. Pſychologie XXVI, 3/4, S. 345 (1913).

len. Bereits *Plato* wußte im Menon, daß ein Begehren von etwas dieſes noch nicht zum Guten werden läßt, da wir allgemein auch Schlechtes anſtreben [63].

Es muß demnach in der Einſtellung auf das Gute noch mehr enthalten ſein, als allein die gefühlsmäßige Befriedigung, die auch bei der als ſchlecht zu beurteilenden Luſt vorliegt, — nämlich die Gegebenheit eines inhaltlichen Gutes. Wir können nur ein Opfer auf uns nehmen, weil uns ein objektiver Wertinhalt dazu beſtimmt, für das höhere Ziel eine niedere Luſt zurückzuſtellen, reſp. eine Unluſt in Kauf zu nehmen [64]. Entſcheidend iſt hier die Wertſkala des zu Erſtrebenden, welche inhaltliche Momente in ſich einſchließt. Auch kann objektiv Gutes von uns anerkannt werden, trotzdem unſer Gefühl darauf nicht reagiert und unſer (indiv.) Wollen es nicht intendiert.

Die Frage des Wertinhaltes iſt demnach zu ſcheiden von ſeiner ſubjektiv-pſychologiſchen Auswirkung, deswegen auch die „philoſophiſche Werttheorie" von der „Pſychologie des Wertens" [65]. Es läßt ſich aufweiſen, wie die Wertung und die Luſt über den Wert aus einer verſchiedenartig wertvollen Gegebenheit, den möglichen Objekten des Willens, ableitbar iſt, wie Werterlebniſſe eine Folge des Erlebens von Werten darſtellen. Es ſei aber zugegeben, daß in der Tat gerade das Streben und Gefühlsleben auf die Wertinhalte beſonders eingeſtellt iſt [66]. Die Gewinnung und Verwirklichung von Werten führen dann ſtets zu einer inneren *idealen Befriedigung*, die ſachlich gegenſtändlich fundiert iſt. Sie läßt zugleich das Bewußtſein von dem Wert der eigenen Perſönlichkeit ſich fortſchreitend entfalten, um daraus den Impuls zu neuem Wertſchaffen ziehen zu können.

---

[63] Der Geſichtspunkt des allgemeingültigen Strebens kann nicht das Gute begründen, da auch das Streben zum Schlechten eine allgemeine Tendenz iſt und ſogar für das Werteſchaffen unentbehrlich erſcheint, vgl. d. bekannte Bienenfabel von *Mandeville* (geſt. 1733). The fable of the bees, or private vices make public benefits, London (1714, 1719). *Plato*, Menon 77 b, c. οἳ τῶν κακῶν ἐπιθυμοῦσιν, ἑτέρων δὲ οἳ τῶν ἀγαθῶν; οὐ πάντες, ριῶστε, δοκοῦσί σοι τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμεῖν; Ähnlich *Ariſtoteles* Met. XII (Λ) 7. Vgl. *J. Mausbach*, Thomas v. Aquin als Meiſter chriſtlicher Sittenlehre S. 80/81. München 1925: Die Befriedigung des Wollens und Strebens iſt — Thomas — ein vorläufiges Charakteriſtikum des Guten.

[64] S. auch *M. Beck*, Weſen und Wert S. 9/10, 165. Berlin 1925.

[65] *E. Becher*, Einführung in die Philoſophie S. 20, 31. München-Leipzig 1926.

[66] Selbſt *E. Heyde* geſteht für die Erfaſſung des Wertes beſondere Innenempfindungen zu. Wert, eine philoſophiſche Grundlegung S. 122/23, 126/29, 139, Erfurt 1926.

Wir vermögen in dem Geſamtkomplex zu unterſcheiden:

1. Einen reinen Subjektswert, der auf einer ſubjektiv-individuell empfundenen Förderung des Wertenden beruht.

2. Es kann mit jenem übereinſtimmen oder in Gegenſatz zu ihm ſtehen ein objektives Gut oder ein Wert für das Subjekt, welcher überindividuell-ſachlich abzuleiten iſt; und

3. iſt hervorzuheben der qualitative Wertſelbſt, auf den ſich das Gut für das Subjekt (Relationswert) letztlich ſtützt und der ſeine Begründung in der eigenen Inhaltlichkeit findet.

Nach den dargebotenen Ausführungen ſind ſomit (gegenſtändlicher) Wert und (pſychologiſches) Werten nicht das Gleiche; der Wert hat ſeinen beſonderen philoſophiſchen Bedeutungsgehalt. Jedoch muß anerkannt werden, daß bei der Stellungnahme des pſychologiſchen Subjektes zu den Werten die Gefühls- und Willensfunktion eine bedeutſame Rolle ſpielt. — Nehmen wir nun zu einer andersartigen, hiſtoriſch gewordenen Auffaſſung Stellung, welche den Wert nicht auf eine Relation zum *pſychologiſchen* Subjekt, ſondern auf eine *erkenntnistheoretiſche Relation*, der normativen Geltung für das erkennende und handelnde Subjekt zurückführen will. Wie früher *Plato* die *Logik* zu einer Art *Ontologik* (vgl. S. 935) werden ließ, ſo droht hier die Logik zur *Axiologik* zu werden.

b) Geltungstheoretiſche Wertauffaſſung

Es handelt ſich bei der geltungstheoretiſchen Wertlehre um die philoſophiſche Entwicklungslinie, die ſich aus *Kants* Ideen und Poſtulaten wie *H. Lotzes* „Reich der Geltungen“ (ſ. S. 944) ergab und im Neukantianismus ſich unmittelbar auf *Platos* überſinnliche Sphäre des *ὄντως ὄν* (ſ. S. 935) als des *ἀσώματον* berufen will[67]. Der Wert wird zu dem erkenntnistheoretiſchen Begriff der (idealen) Geltung[68]. Das normierende Sollen dieſer Wertgeltung iſt für die Wahrheit ein „Erkennen ſollen“[69]. „Der Wertgedanke fügt zu dem Geltungsgedanken nichts Neues hinzu“; denn der „Wertakzent verleiht das Gepräge der Wiſſenſchaftlichkeit“, ſagt Bruno Bauch[70]. Bei E. Lask wird alle Form zur Geltung und darum allein

[67] Vgl. *B. Bauch*, Die Idee a. a. O. S. 35, 10/11, 36 u. a.

[68] *H. Rickert*, Der Gegenſtand der Erkenntnis S. 265, 3. Auflage. Tübingen 1915. *A. Liebert*, Das Problem der Geltung, 2. Auflage. S. 3/4 (1920). *W. Windelband*, Einleitung in die Philoſophie S. 212, 2. Auflage. Tübingen 1920. *E. Huſſerl*, Logiſche Unterſuchungen II S. 44. Halle 1901. *L. Kühn*, Die Autonomie der Werte S. 21: Alle Form wird zur Wertform S. 21, 152, das Material kann nicht gelten S. 176. *F. Münch*, Erlebnis und Geltung S. 42, Kantſtudien XXX (1913). *F. Somlo*, Das Wertproblem S. 137/38 in Zeitſchrift für Philoſ. und philoſ. Kritik. Leipzig 1912. *Al. Müller*, Einleitung in die Philoſophie S. 19/20. Bonn 1925.

[69] *B. Bauch*, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit S. 145, 472/73, 480/83, Idee a. a. O. S. 159. *H. Rickert*, Syſtem der Philoſophie I S. 100. Tübingen 1921. Gegenſtand a. a. O. S. 182, 207, 244. *W. Windelband*, Präludien I S. 43/44, 4. Auflage. Tübingen 1911.

[70] *B. Bauch*, Wahrheit a. a. O. S. 202, 364/66, 372 und 468. Idee a. a. O. S. 160/62. „Geltung Beſitzendes heißt im philoſophiſchen Sinne: Wert“; Unwirklichkeit des Wertes S. 45.

zum Wert in einer unſinnlichen Sphäre. Die Form iſt ihm die „theoretiſche Legitimierung des kategorial Unbetroffenen", indem dann alles Material, der Inhalt, außerhalb des Geltenden und demnach Werthaften liegt[71]. Nach H. Rickert wird ähnlich das Gelten zu einem irrealen (theoretiſchen oder praktiſchen) Wert einer höheren ſelbſtändigen Sphäre, die nur eine Unwirklichkeit darſtellt[72]. Sie kann allein aus dem formalen Subjekt abgeleitet werden. Deswegen muß die Aufzeigung eines Syſtems der Werte auf ein *„offenes Syſtem"*, in welchem jede inhaltliche Beſtimmung als relative ausgeſchloſſen bleibt, beſchränkt werden[73]. Das auch von Rickert angenommene Sollen erhält zugleich eine derartige Dignität, daß wir es ſogar als ein „tranſzendentes Sollen" anſprechen können[74].

Gegenüber der gezeichneten Grundeinſtellung des Neukantianismus haben wir ſchwerwiegende Bedenken. Da nach ihm die Ableitung der Werte aus dem tranſzendentalen (allgemeingültigen) Subjekt vollzogen werden muß, kann über die formalen Prinzipien des Werterkennens nicht hinausgegangen werden. Sofern dieſe überhaupt verſchiedenartige Werte erfaſſen, ſind ſie bereits ſelbſt — möchten wir einwenden — nicht formaltheoretiſcher, ſondern material-inhaltlicher Art und darum letztlich arational und gegenſtändlich bedingt. Es iſt jenes beſonders bei dem Neukantianer W. Windelband zu erkennen, der ein Normalbewußtſein als Normbewußtſein für die Werte poſtuliert, welches den praktiſchen und reziproken Wertungsarten des Wollens und Fühlens nachkommen ſoll[75].

Wir müſſen aber über die Inhaltsleere, das Formale, ſofern darunter nur das Aprioriſch-theoetiſche verſtanden wird, zur *materialen* Werterkenntnis hinaus, wenn wir überhaupt eine Erkenntnis der qualitativ geſtalteten Wertſphäre gewinnen wollen[76]. Die Wiſſenſchaftsfrage der Geltung

[71] *E. Lask*, Geſ. Schriften II, her. v. E. Herrigel S. 30, 32/35, 38, 103; die Dreiweltenlehre S. 122/23, 177, 308, 387. Die Lehre vom Urteil S. 126, 137/38. Tübingen 1922.

[72] *H. Rickert*, Gegenſtand, a. a. O. S. 198/99. 236, 244, 265. Syſtem I a. a. O. S. 31, 121/22, 126/28. Güter, an denen die Werte haften; Akte der Wertung: 112/18. S. auch *B. Bolzano*, Wiſſenſchaftslehre I S. 76, 78, 81 (1837). *H. Lotze*, Logik, hrsg. v. Miſch S 515. Leipzig 1912. Kritik v. *J. Geyſer*, Auf dem Kampffelde der Logik S. 65 ff, Freiburg 1926.

[73] *H. Rickert*, Vom Syſtem der Werte. Logos IV, H. 3. 1913. Dennoch erkennt R. das alogiſche Moment als den Inhalt der geltenden Form an. Syſtem I a. a. O. S. 52. S. auch die formale Wertaxiomatik von *Th. Leſſing*, Studien zur Wertaxiomatik, beſonders S. 27 ff. 2. Auflage. Leipzig 1914.

[74] *H. Rickert*, Gegenſtand a. a. O. F. 244, S. 270/72. Vgl. *Bauch*, Idee a. a. O. S. 113/14. Leipzig 1914.

[75] *W. Windelband*, a. a. O. S. 250, 254/55, ähnlich *Lotze* (S. 943/44).

[76] Vgl. *J. Geyſer*, Eidologie S. 35, Freiburg 1921. *A. Liebert:* Der autonome Norm-

als rein logiſcher Begriff[77], die Wahrheitsgeltung als ſolche intereſſiert hier zunächſt nicht, ſondern die Frage nach der eigenſtändigen *Wertqualität*, die dann wiederum Geltung hat. In jenem Sinne würde die Wertfrage zu einer rein noëtiſchen und nicht zu der Erkenntnis deſſen führen, was als gut und ſchlecht, als Ziel des Strebens angeſprochen werden ſoll. Nicht die Geltung als ſolche, ſondern der Inhalt, der für das wertende und handelnde Subjekt Geltung hat und erſtrebt werden ſollte, iſt unſer wertphiloſophiſcher Gegenſtand.

Will aber der erkenntnistheoretiſche Idealismus in das formale Prinzip ſchon irgend eine (allgemeingültige) Beſtimmtheit einbegreifen, dann iſt er bereits in das Gebiet der materialen Inhaltserkenntnis übergetreten, deren Reichhaltigkeit aus dem „erkenntnistheoretiſchen Subjekt" allein niemals abgeleitet werden kann[78]. Wir bleiben alſo ſtets auf die an unſer (formales) Subjekt herantretenden Qualitäten als Wertqualitäten angewieſen. Von ihnen meinten frühere Denker, daß ſie ſich verwirklicht ſtets einem *Ideale* und einem zweckvollen *Ziele* nähern ſollen, daß ſie nach verſchiedenen Vollkommenheitsgraden realiſiert werden können und gerade deshalb Streben und Fühlen auf ſich vereinen (ſ. S. 937, 939, 941, 944). Erſt hier im Bereich der Verwirklichung erhalten dann die *Wertunterſchiede* und *Wertordnungen* ihre die ganze Wertfrage ſo weſentlich beſtimmende Bedeutung.

Mit dem idealiſtiſch formalen Prinzip iſt das berührte Problem der (individuellen) Wertſteigerung, welches beſonders die Wert- von der Seinsfrage abheben läßt, nicht zu beantworten, zumal wir uns nach ihm ſtets in einer unwirklichen, idealen, begrifflichen Sphäre bewegen müſſen. Auch erſchließt ſich erſt bei Anerkennung der real gewordenen Wertinhalte die berechtigte Verwertung des Geltungsbegriffes, ſofern die Wertinhalte, welche konkret ſind oder werden ſollten, in ihrer werthaften Qualität für uns als erkennende und bewertende Menſchen ihre *theoretiſche* Geltung, für eine handlungsfähige Perſon ihre *praktiſche* Geltung als Aufgabe beſitzen.[79]. Dieſe Geltung kann dann von den

---

wert des Logos, in: Das Problem der Geltung S. 16, 165. 2. Auflage 1920. Reine Form und lebendige Form ſ. *R. Guardini*, Der Gegenſatz S. 44 f. (1925).

[77] So *H. Rickert*, Gegenſtand a. a. O. S. 393. *B. Bauch*, *Wahrheit* a. a. O. S. 147.

[78] *Rickert* a. a. O. S. 46, *Windelband* a. a. O. S. 213/14. Die Form als Beſtimmtheit eines Etwas ſ. *J. Geyſer*, Erkenntnistheorie S. 156. Münſter 1922. Eidologie a. a. O. S. 8/9.

[79] Wert als Aufgabe: *B. Bauch* a. a. O. S. 145, 472/73, 488. Idee a. a. O. S. 158/59.

allgemeinen Wertformen (Wertideen), auch den Seinsformen, wie von den individuellen Wertverwirklichungen ausgeſagt werden[80]. Sie iſt als die Form einer — auf Grund ihrer Beſtimmtheit — eindeutigen *Bezogenheit* zu einem wertenden, reſp. erkennenden Bewußtſein *(Allgemein-* und *Individualgeltung)* zu bezeichnen. Die Geltung ſchließt einerſeits Form wie Inhalt (die inhaltliche Form) ein und anderſeits kann ſie auch die individuelle Prägung umfaſſen, die letzlich nur anſchaulich zu gewinnen iſt[81].

Für die Werte hat aber die Geltung noch eine beſondere *formale Bedeutung;* denn ohne die Vorausſetzung eines wertenden Bewußtſeins, der geltenden Relation zu ihm, und ſei es des *abſoluten* Bewußtſeins, iſt eine Wertwirklichkeit nicht als ſinnvoll zu verſtehen. Bei ſittlichen und Kulturwerten, die auf eine handelnde Perſon angewieſen ſind, iſt das ohne weiteres einſichtig. Aber auch die aus ſich heraus vorliegenden bona oder Wertformen der Natur fordern, wenn wir ſie bekennen wollen, ein Bewußtſein, dem ſie als gut erſcheinen, in welchem ſie als gut zur Bewußtheit gelangen, ſo daß es für dieſe Wertformen eine Ausſtrahlungsmöglichkeit gibt. Eine weitere Verfolgung dieſer Frage dürfte nutzlos ſein, da wir wiſſen, in einem Kosmos zu leben, in welchem das Bewußtſein ſeine *faktiſche* Stellung hat. Trotzdem kann uns der angeführte Gedanke die Annahme eines abſoluten Bewußtſeins naheliegen. Hier in der Wertfrage erhalten erſt die Worte *Schopenhauers* ihre volle Berechtigung: „Kein Objekt ohne Subjekt[82]."

So lehrte uns die Geltungstheorie, daß wir neben der Beziehung zum pſychologiſchen Subjekt und ſeinen beſonderen Funktionen noch die *theoretiſche* Geltungsbeziehung zu einem wertbeurteilenden „Bewußtſein im allgemeinen" wie zum Teil auch die *praktiſche* zu einer (ſittlichen) Perſon, an welche Wertnormen als Aufgaben herantreten, annehmen müſſen. Aber die Geltung iſt nicht als der Wert ſelbſt, ſondern nur als die Folge objektiver Wertinhalte anzuſprechen.

c) Werte als materiale Qualitäten

Da eine Erklärung des Wertes durch die *pſychologiſche* Relation oder durch die rein formale erkenntnistheoretiſche *Geltung* nicht genügte, müſſen wir für das Verſtändnis der werthaften Mannigfaltigkeit und ihrer idealen Zielſetzungen auf die inhaltlich-materiale Gegebenheit, die qualitative Phänomenalität zurückgreifen. Dieſes wurde in eindrucksvoller Weiſe von Denkern wie *Scheler* und *Nicolai Hartmann* vollzogen und begründet.

Nach Scheler ſtellen die Werte pure „materiale Qualitäten" dar, die ſich in einem emotionalen Wertapriori erſchließen laſſen[83]. Bei N. Hart-

[80] Vgl. *J. Geyſer,* Auf dem Kampffelde der Logik a. a. O. S. 119/20: Gelten als Beziehungsbegriff, Gelten eines jeden objektiven Sachverhaltes, auch S. 75, 80/81. Ähnlich *E. Becher* über die Ausdehnung des Gültigen S. 63 in Einführung in d. Philoſophie. München-Leipzig 1926.

[81] Demgegenüber *E. Heyde,* Wert a. a. O. S. 26, 28, 34, 40, 174. Grundlegung der Wertlehre S. 7. Leipzig 1916.

[82] Vgl. *Schopenhauer,* Die Welt als Wille und Vorſtellung. I, § 1 und 2.

[83] *M. Scheler,* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik S. 12, 18, 20/21, 37, 48, 55, 103, 160, 203, 205. Halle 1921. Kritik an dieſem Wertapriori vgl. *J. Geyſer,* M. Schelers Phänomenologie der Religion S. 84/86. Freiburg 1924.

mann ſind — faſt gleichartig — die Werte inhaltliche, ethiſch-ideale, darum ſtets allgemeine Weſensprinzipien, von denen ein Gut in unmittelbar anſchaulicher Weiſe, ohne daß ein weiterer Regreſſus möglich und notwendig wäre, ausgeſagt werden kann [84].

Treten wir aber an die *ontologiſche* (ſeinsmäßige) Wertfrage heran, ſo ſind bei den genannten Philoſophen Auffaſſungen anzutreffen, die ſich mit der unſrigen nicht decken. *Scheler* beſchränkt ſich darauf, Werte nur als ſelbſtändige Gegenſtände, „ideale Objekte", gleich den Farben, feſtzuſtellen, wenngleich von ihm ein unanſchauliches Gedankenreich der Werte abgelehnt wird. Die unerläßliche Daſeinsfrage aber bleibt unbeachtet und „ausgeklammert", obwohl die Dinge „gleichſam völlig durchdrungen von Werten" ſein können [85]. Bei Hartmann gehören, ähnlich wie im *Neukantianismus*, die Werte einem *„idealen An-ſich-ſein"*, einem *κόσμος νοητός* an, den Plato ſchon erkannt habe [86]. Die auf das Sittliche, im weiteſten Sinne des Wortes, beſchränkte Wertwelt tritt als geſonderte *axiologiſche* einer nach ihr zu geſtaltenden *ontologiſch-konkreten Wirklichkeit* gegenüber [87]. Die Wertkategorien und Seinskategorien ſind verſchiedener Art. Die erſteren ſetzen ſich aber nicht ohne weiteres in der realen Seinswelt wie die Kategorien des Seins durch. Es muß neben der *ontologiſchen Determination*, der ſeinsmäßigen Beſtimmung der Wirklichkeit, eine vom ſittlichen Handeln der Wertperſon abhängige wertbetonte, *axiologiſche Determination*, welcher durchaus nicht immer zur Realiſierung verholfen wird, aufgewieſen werden [88]. Durch den ſich bietenden Unterſchied beider Determinierungen iſt der Konflikt des Wertwidrigen, der Gegenſatz von Wert und Wirklichkeit erſt möglich [89].

Da *Scheler* und *N. Hartmann* den Werten eine Sonderſtellung neben

---

[84] *N. Hartmann*, Ethik S. 109/10, 112. Berlin-Leipzig 1926. Grundzüge einer Metaphyſik der Erkenntnis S. 528, 535—37. 2. Auflage. Leipzig 1925.

[85] *M. Scheler*, Der Formalismus a. a. O. S. 9/10, 14/61, 168, 192. Beziehungen bleiben für die Werte irrelevant S. 55, 248. Die Werte ſetzen noch nicht einmal ein Ich voraus S. 268, 273. S. auch *A. Meſſer*, Deutſche Wertphiloſophie d. Gegenwart S. 8. Leipzig 1926.

[86] *N. Hartmann*, Ethik a. a. O. S. 136, 146, 462, 545. Werte als platoniſche Ideen S. 108/09, 111/12.

[87] A. a. O. S. 136, 140, 146.

[88] A. a. O. S. 149/50, 152/53. Determination S. 184/85, 246. Vgl. das entgegengeſetzte Verhältnis von Werthöhe und Wertſtärke. Je höher die Wertprinzipien liegen, umſo ſchwächer werden ſie, was zweifelsohne unter dem Geſichtspunkt des ethiſchen Handelns oft ſeine Berechtigung hat. *N. Hartmann*, Ethik a. a. O. S. 544, 547/50.

[89] *N. Hartmann*, Metaphyſik der Erkenntnis a. a. O. S. 525.

reſp. über dem Sein geben, nimmt es nicht Wunder, daß in der *Seinsſphäre* der Dinge gegenüber den Perſonwerten nur von Gütern, reſp. Güterwerten geſprochen werden darf[90]. *N. Hartmann* kennt deshalb nur ein Sein, an dem Werte „haften", oder er nimmt Güter an, deren Materie ſtets das relative „Fürmichſein" einſchließt, während nur der ſittlich-perſonale Wert die volle „Inſichgegebenheit" erkennen läßt[91]. So iſt die geſamte Sphäre der Wirklichkeit allein unter dem Geſichtspunkt des Gutſeins für etwas — was mittelbar auch bei den ethiſchen Werten der Fall ſein ſoll (Hartmann) — zu betrachten. Eine utilitariſtiſche Beurteilung der Seinswelt, in der wir leben, könnte man daraus ableiten, wenn nicht überhaupt die unperſönliche Wirklichkeit in letzter Folgerung, unter dem Geſichtspunkt des Guten an ſich geſehen, als völlig wertfrei anzuſprechen iſt. (Vgl. den Einfluß des Kantianismus S. 942.)

Wenngleich wir uns der Anerkennung inhaltlich materialer Werte als qualitativer Formen bei *Scheler* und *N. Hartmann* freudig anſchließen, ſo muß doch die berechtigte, entſcheidungsvolle Frage vorgelegt werden, ob man dem Wertphänomen gerecht wird, es in dem dargelegten Maße von dem konkreten Sein zu trennen. Damit treten wir an die für unſere Abhandlung bedeutſame Problemſtellung heran, welche in dem letzten Abſchnitt noch eine nähere Beantwortung erfahren ſoll. Die Auffaſſung von der *Idealität*, reſp. reinen *Phänomenalität* der Werte könnte unſeres Erachtens zu einer Selbſttäuſchung führen, deren Bewußtwerden (pſychologiſch wie pädagogiſch geſehen) die zerſetzendſten Folgen für alles Wertſtreben haben müßte. Iſt es entſprechend und berechtigt, alle ſeeliſchen Energien, nach *Scheler* den „Primat der Liebe"[92], alle Gefühls- und idealen Kräfte des Strebens in den Menſchen wachzurufen, um ſich der Erfüllung von Werten hinzugeben und dann ihnen zur Antwort zu geben: Dieſe Werte ſind gar nichts Wirkliches, beſitzen keinen Wirklichkeitsbeſtand wie eure ſeeliſch-körperliche Realität. Euer Mühen und Schaffen in den konkreten Akten der Entfaltung der Perſönlichkeit oder Geſtaltung der real werdenden Kulturwelt trifft nicht das Werthafte, die Werte ſelbſt. Beſonders die naturhafte Seinswirklichkeit, in der wir leben und

[90] *M. Scheler*, Formalismus a. a. O. S. 10, 14, 15/17, 21/24, 48, 99.

[91] *N. Hartmann*, Ethik a. a. O. S. 127/29, 229; wir müſſen Wertmaterie als ontologiſches Gebilde von dem Wertcharakter unterſcheiden S. 133.

[92] *M. Scheler*, Formalismus a. a. O. S. 61, 64, 267, 518. Vom Ewigen im Menſchen S. 124 ff. die chriſtliche Liebesidee. Leipzig 1921. Weſen und Formen der Sympathie S. 183, 169 ff. (1923).

die ſich nach den vielſeitigſten Formgeſetzen in ſteigernder Verfeinerung aufbaut, hat mit dem Guten und Wertvollen als ſolchem nichts zu tun. (S. moderne Naturwiſſenſchaft und Kant S. 941/42.)

Das Werthafte liegt vielmehr in einer ganz anderen Sphäre ſpiritueller, ideeller, d. h. nicht idealiſcher, ſondern unwirklicher Art oder iſt etwas rein Phänomenales (letzteres Scheler) und nicht als mit unſerer Realität identiſch aufzufaſſen. Der Wert iſt jedenfalls kein Konkretes, mit dem wir rechnen müſſen. Trotzdem werden wir ſtets durch die Wertnormen aufgefordert, Wertrealiſierungen zu vollziehen, welche dann doch wiederum keinen Wert darſtellen ſollen. Wäre es bei voller Konſequenz nicht geeigneter, zu ſagen: Entweder können Werte in der Wirklichkeit liegen, für die und in der wir leben, oder es gibt keine Werte! Dieſe Sphäre rein ideeller (reſp. phänomenaler) Objekte iſt für mich als einer individuell-konkreten Perſon nur ein Idol, lediglich ein Bild geiſtig-konſtruktiver Gedanken. —

Anders aber, wenn wir uns primär an die *Wirklichkeit* halten und die in ihr ſelbſt vorliegenden Wertqualitäten bekennen und ſie aufzuzeigen ſuchen. Sie liegen überall dort vor, wo ein Wertgehalt real geworden iſt, wo ſich ein ideales Streben in konkreten Akten oder gewordenen Kulturſchöpfungen durchgeſetzt hat, reſp. wo uns in den *Vollkommenheitsformen* der Naturwirklichkeit ein, freilich in der Phänomenalität durch den Erkenntnisvorgang mitbeſtimmter, qualitativer Reichtum entgegentritt[93]. Wir werden dann die Wirklichkeit inſoweit bejahen, als ſich das Werthafte in ihr ſichtbar machen läßt. Um dieſer Realität willen finden ſich doch die Normen, die für uns auch als eine geiſtige Gegenſtändlichkeit, als allgemeinbegriffliche Wertideen faßbar ſind.

Ihr qualitatives Sofein als Ideen hat die Tendenz, im Daſein verwirklicht zu werden, um ſich dort in individuellen Prägungen und in verſchiedenen Maßen einem konkreten Ideale anzunähern[94]. Das *exiſtentielle Moment* als ſolches, das in ſich keine Beſtimmtheit einſchließt, fügt allerdings zu dem Wertgehalt nichts Neues hinzu. Wie wir in dem dargelegten Sinne alle Wirklichkeit realiſtiſch unter dem Aſpekt des *bonum* (Wertes), ſei es des Wertvollen für etwas (Relationswert) oder des für ſich Werthaften *(Eigenwert)*, beſonders in den *ontologiſchen* Zuſammenhängen verſtehen wollen, ſoll noch kurz in dem letzten Abſchnitt dargeboten werden.

---

[93] S. die Idee der Vervollkommnung in der Natur bei *E. Dacqué*, Leben als Symbol S. 25, 66 ff. München-Berlin 1928.

[94] Mit Recht ſagt *Scheler*, daß das Gute nicht nur in dem Annäherungsgrad an das Ideal aufgeht, ſondern zunächſt für ſich erblickt werden muß. Formalismus a. a. O. S. 168.

5. Wertrealismus

a) Realität, Wert, Wirklichkeit

Wir verweiſen nunmehr auf unſere eingangs entwickelten Anſichten zurück (S. 933). Dort erſchien uns das Werthafte oder der *Wert* als ein *Zweck*, der in der *Realität* einen ſich ſelbſt rechtfertigenden *Sinngehalt* verwirklichen ſoll. Die darin vorliegende *materiale Qualität* iſt darauf angelegt, ſich in ſteter *Steigerung* in Hinblick auf eine *ideale* Erfüllung auszuprägen und ſich in eine weitere zielſtrebige *Ordnung* einzufügen. Die *hiſtoriſche* Beobachtung der Wertfrage (vgl. *Plato:* ἀγαθόν, ἔρως S. 930/31; *Ariſtoteles:* τέλος, Vollkommenheitsgrade der Formen S. 932/33; *Thomas:* ordo bonorum in der realen Welt S. 935/36; *Kant:* das Ethiſch-perſonale S. 938/39; *Lotze:* Entwicklung der modernen Wertlehre S. 939/40) wie die Ausſprache mit *gegenwärtigen Wertttheorien (Pſychologiſche* Interpretation, das Wertvolle für etwas, Relationswert S. 943; *Geltungstheorie:* Bewußtſeinsbezogenheit, Wertideen S. 945/46; *Scheler-Hartmann:* Materiale Wertinhalte S. 948) gaben uns in Vielem eine Beſtätigung der eigenen Einſtellung und drängten in der teilweiſe gebotenen Ausſprache zu einer fortſchreitenden Klärung.

Von den beſprochenen Fragen ſcheint uns die nach der *Wertwirklichkeit* und ihren Relationsverhältniſſen für den Abſchluß unſerer Ausführungen die vordringlichſte zu ſein. — Zu den bereits aufgeführten allgemeinen Gründen, die zur Annahme des Wertes in der Realität drängten, ſeien noch beſonders angegeben:

1. Wenn Werte nur aus der Inhaltlichkeit heraus als ſolche erkennbar ſind, müſſen ſie wegen ihrer *qualitativen Wertmannigfaltigkeit* (beſonders der Kulturwerte und Vollkommenheitsformen der Natur) von der gegebenen körperlich-geiſtigen, räumlich-zeitlichen Realität als ein für ſich beſtehendes Etwas abgeleſen werden. (Folgerung aus der Ablehnung rein formaler Wertbegründung, ſ. S. 950/51.)

2. Ein Wert iſt ſinnvoll nur als Wert anzuſprechen, ſofern ſein Inhalt zur Exiſtenz erhoben worden iſt oder werden kann. Nur die Möglichkeit, daß ein Wert ſeinem Grundgehalt nach in der Realiſierung verwirklicht werden kann, läßt das *Streben zu ihm* als Zweck verſtändlich erſcheinen[95].

3. Erſt in der *Wertrealität*, nicht in der horizontal-flächenhaften, rein geiſtigen Idealität findet eine Wertqualität jeweils ſeine den begrifflich faßbaren Gehalt vertikal vertiefende, dem individuellen Ideal hingewandte Ausprägung.

Nehmen wir an, daß die *Werte primär real* ſind, dann iſt damit negativ geſagt, daß ſie inhaltlich nicht durch die Empfindungsform des *Subjek-*

[95] Vgl. *A. Pfänder*, Logik S. 365/66. Halle 1921: Der Zweck iſt dasjenige, um deſſentwillen etwas Reales iſt oder geſchieht. Er gehört in die Realontologie, in die Wiſſenſchaft vom realen Sein. Vgl. *A. v. Meinong*, Pſychologiſch-ethiſche Unterſuchungen zur Werttheorie S. 61. Graz 1894. Archiv für ſyſtematiſche Philoſophie I, S. 343, Über Werthaltung und Wert (1895).

tes geſchaffen werden oder aus einer nicht-daſeienden und dem Sein gegenüber indifferenten wie überlegenen *unwirklichen Sphäre* entnommen ſeien, ſondern p o ſ i t i v geſehen, daß ſie in den *Qualitäten* und Bezogenheiten der transſubjektiv-real *daſeienden Sachverhalte* ſelbſt aufzuweiſen ſind[96]. Dieſe werden durch das in ihnen vorliegende Werthafte, wenn es auch nicht ein ſelbſtändiges Daſein hat, ſondern erſt im Daſein einer Form wirklich wird, zu etwas Gutem, zu einem Wert[97]. Sein *Wert-Soſein* (essentia), das für ſich anſchaulich betrachtet werden kann[98], wird dann zur primären *Beſtimmtheit der realen Wirklichkeit* ſelbſt, in deren Ordnung es immanent ruht. Es mag ſich um Wertfragen dinglicher Gegenſtände oder geiſtig-ſeeliſcher Realakte handeln. — Selbſtverſtändlich wollen wir nicht beſtreiten, daß erkenntnistheoretiſch geſehen das phänomenale Bild des Werthaften, welches desgleichen im Bewußtſeinsakt real vorliegt, nicht auch durch denſelben in weitem Maße mitbeſtimmt würde (beſonders äſthetiſche Werte).

Denken wir zur Veranſchaulichung des Realen im Werte an folgende Fälle, die ſich endlos vermehren ließen: Es geraten Menſchen in den Bergen in Not oder zur Zeit des Krieges in einem verſchütteten Unterſtand im Felde. Wie oft können wir in derartigen Situationen ſehen, zu welch heroiſcher Hingabe einzelne größere Charaktere (auch mindere zum Gegenteil) hier befähigt ſind. Ein ſolches Verhalten müſſen wir als hochgradig

[96] Wenn *J. Geyſer* ſagt, daß ein „Wert infolge ſeiner Natur", reſp. durch „ſeinen Seinsgehalt" ein Streben zu wecken geeignet iſt, ſo greift er auch auf die qualitativen Formen der Wirklichkeit zurück. Letzte Fragen der Philoſophie der Werte. In Jahrbuch des Vereins für chriſtliche Erziehungswiſſenſchaft XIX, S. 5. Amberg 1929. Eidologie S. 16 und 8. Freiburg 1921. Siehe desgleichen *M. Wittmann*, Zum Verhältnis von Moral und Religion S. 97 ff., beſonders 104; in Philoſophiſches Jahrbuch d. Görresgeſ. XXXVIII, 2 (1925). Klerusblatt, IV, 7. S. 193/96. Eichſtätt 1928. *B. Janſen*, Sein, Wahrheit, Wert S. 379, Stimmen der Zeit, Jahrg. 116, 5 (1929). Auch die Wertphiloſophie *W. Sterns* iſt in ihrer Grundrichtung realiſtiſch: Der Wert der Idee iſt ein abgeleiteter, ſie iſt aus dem Konkreten zu ziehen. Wertphiloſophie S. 53/54, 62/65. Leipzig 1924. Demgegenüber wird eine Getrenntheit beider Bereiche angenommen: ſ. oben *Lotze* S. 944 f., *Bauch*, *Lask*, *Rickert* S. 25, *Scheler*, *N. Hartmann* S. 28 f. Trotzdem wird in der metaphyſiſch-religiöſen Sphäre bei den genannten Denkern (ausgenommen N. Hartmann) der Wert wieder mit der Wirklichkeit eins. *H. Lotze*, Mikrokosmos III, S. 557, Leipzig 1864: Ein (abſolutes) Ideal nur als Vorſtellung ſei unerträglich. Unvereinbarkeit von Sein und Wert ſ. ferner *A. Meſſer*, Deutſche Wertphiloſophie der Gegenwart, S. 4, 248/49. Leipzig 1926. *A. Müller*, Pſychologie S. 161 f. (1927), Einleitung in die Philoſophie S. 20, Bonn 1925.

[97] Vgl. *J. Geyſer*, Letzte Fragen der Philoſophie der Werte a. a. O. S. 2, 4 über ſelbſtändiges Daſein, die Wirklichkeit als Träger der Werte.

[98] A. a. O. S. 3.

wertvoll (reſp. unwerthaft), als Ausfluß einer *feinsmäßig ethiſchen Beſchaffenheit* der entſprechenden konkreten Perſönlichkeit, als einen Vollzug von Realwerten anſprechen[99]. Hier in der unentrinnbaren Realität werden wir erleben, wie real und nicht, negativ geſehen, wie irreal und dem Grad der Idealität nach fortſchreitend ſchwächer das Gute werden kann.

Wird es ſinnvoll ſein, hier nur das *Ergebnis der Reflexion* über jene Lebenswirklichkeit, die zur Gegenſtändlichkeit erhobenen geltenden Wertbegriffe oder die Folgen des Guten, wie das Glück, das es für andere mit ſich bringen kann, als Wert zu bezeichnen? Würden wir in der Tat bei den angegebenen Fällen ſagen, ihr Wert läge in der Luſt, in dem wiſſenſchaftlichen Abſolutheitscharakter[100] oder in einer ideal-phänomenalen Anſchaulichkeit? Iſt es nicht vielmehr treffender zu ſagen: Daß ſolche konkrete Wertakte überhaupt vollzogen werden konnten und dieſe ſeeliſche Höhenlage einem Menſchen zu eigen war oder iſt, in dieſer Wirklichkeit liegt der Wert.

Heben wir aber gedanklich den Weſenskern jener konkreten Realwerte heraus, den *Wertinhalt*, den wir bejahen, ſo mag er uns unter Abſtraktion von der individuellen Situation als eine *allgemeingültige Wertform* vorgehalten werden, als ein normhaftes Sollen. Seine Befolgung wird in ihrer Auswirkung letztlich auch das *Nützliche*, wenngleich durchaus nicht immer das Nützliche — noch weniger — Luſtvolle für das einzelne Individuum, nach ſich ziehen[101]. Dieſer Geſichtspunkt der Utilität bleibt aber bei dem Vorletzten oder bei den Folgen des Guten ſtehen, könnte als höchſtes Kriterium nur den *auch* inhaltlich bedingten Lebensfortſchritt ſetzen und müßte ſich desgleichen, ſogar rein empiriſch, ganz an die Realität halten[102].

Einer der eindruckvollſten Einwände gegen die vertretene Annahme eines Wertrealismus beruht auf der hinlänglich bekannten Tatſache, daß

[99] Gleichartiges könnte über geſchaffene Kulturwerte oder überhaupt über die qualitative Formwelt der Wirklichkeit ausgeſagt werden.

[100] Nur hinſichtlich des Wiſſenſchaftscharakters dürfte ſich *E. Heyde* über die Wertfrage, wie folgt äußern: Das Allgemeine iſt Objekt im engeren Sinne, das Einzelne im weiteren Sinne. Wert. Eine philoſophiſche Grundlegung S. 40. Erfurt 1926.

[101] Treffend ſagt *E. Rothacker:* „Was von außen (beſonders utilitariſtiſch) erklärt wird, hat in ſich keinen Wert. Sein Wert ruht im anderen.“ Logik und Syſtematik d. Geiſteswiſſenſchaften S. 47. München 1926.

[102] *Heyde* erkennt hier richtig, daß wir immer wieder auf einen Grundwert zurückgreifen müſſen. A. a. O. S. 95, 178, 181.

ſich in der konkreten Welt Wert und Wirklichkeit nur allzu oft widerſprechen, d. h. daß Wertnormen und ihre (teilweiſe) Erfüllung ſich nicht decken, daß ſogar ein Reich des Wertwidrigen und Unwerthaften eine ſo beherrſchende Stellung einzunehmen vermag. Es klaffen Wertidealität, Wertwelt und Realität als Seinswelt ſcheinbar oft weit auseinander. (S. *N. Hartmann* axiologiſche und ontologiſche Determination S. 952.) Der Geſamteindruck der Wirklichkeit kann derartig ungünſtig ausfallen, daß unſer dem ſittlichen Bewußtſein entwachſendes Vertrauen auf das Gute zu verblaſſen droht und ſich eine peſſimiſtiſche Haltung zu Sein und Leben oft bei den zum Höchſten ſtrebenden Charakteren eindrängt.

Es muß hier aber klar geſehen werden: mag auch wegen der *raum-zeitlichen Beſchränkung* eine abſolute Werterfüllung im Realen nicht gegeben ſein, darum darf nicht das Gute, das dennoch in ihr beſteht und ſich umſo plaſtiſcher gegenüber dem Unwerthaften abhebt, aus einer Art Reſſentimentgefühl heraus geleugnet und aus der Realität vollends geſtrichen werden. Gerade eine *religiöſe Lebensanſchauung*, die das Gute allein und ausſchließlich in dem höchſten Gut, Gott, gegenüber der wertloſen Wirklichkeit glaubt finden zu können, muß zu dieſer — wertphiloſophiſch geſehen — Überſteigerung kommen, die in der Welt nicht das relative Gut einer imitatio Dei, einer processio Dei ad extra, der causae secundae, ſondern allein ein troſtloſes Reich wertindifferenter ſchickſalsmäßiger Notwendigkeiten erblickt[103]. Die *praktiſche* Wirkung dieſer Einſtellung iſt dann vielfach ſeeliſche Verzweiflung und überhaupt ſchlechthinnige Verneinung des Guten unter Aufgabe des Glaubens an einen abſoluten Wert.

Demgegenüber könnte ſogar von jedem Unwert, und im engeren Sinne dem ſittlich Schlechten ausgeſagt werden, daß er ſich letztlich auf poſitiv Wertiges, auf poſitive Formkräfte ſtützt, um überhaupt zur Geltung

[103] Vgl. hier *Thomas v. Aquin* oben S. 940 ordo bonorum, Summa Theol. I, q. 4 a 2: omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo. S. Theol. I, q. 13, a 5 perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim . . . in Deo praeexistunt unite et simpliciter. I, q. 65 a 2 singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Am offenkundigſten kommt das Beſprochene in dem Gedanken der Analogia entis zum Ausdruck. S. *J. Habbel*, Die Analogie zwiſchen Gott und Welt nach Thomas von Aquin S. 37, 64, 81, 87, 93, 95. Regensburg 1928. *E. Przywara*, Religionsphiloſophie katholiſcher Theologie S. 73. Gegenüberſtellung von „Gott alles" und „Geſchöpf eigen" S. 82 (1926). Religionsbegründung S. 246 f. Freiburg 1923. Das *proteſtantiſche Chriſtentum*, beſonders kalviniſcher Prägung, pflegt im allgemeinen eine relative Wertſtufenordnung nicht zu kennen, ſondern *allein Gott*, eben die abſolute Idealerfüllung als Gut anzuerkennen. Vgl. *F.-J. v. Rintelen*, Der Verſuch einer Überwindung des Hiſtorismus bei E. Troeltſch S. 36, Halle 1929 und Peſſimiſtiſche Religionsphiloſophie der Gegenwart (E. v. Hartmann) S. 210 f. München 1924.

zu kommen [104]. Ferner ermöglicht erſt die aufgezeigte Spanne von Wert und Wirklichkeit, idealiſche, d. h. auf ein Ideal eingeſtellte Normen in der Realität in verſchiedenen Steigerungsgraden durchzuführen und ſo die individuelle Reichhaltigkeit des Wertgegebenen ſich entfalten zu laſſen (ſ. S. 933, 950, 954) [105]. Zu dem ſtatiſchen Element des Erfülltſeins vom Guten tritt dann ſtets noch das dynamiſche zur Erhöhung, Vertiefung und Erhaltung des bisher Gewonnenen hinzu. Dieſes mag vielleicht geſtatten, einen Blick in den Sinn alles menſchlichen Werdens zu werfen, ſofern dem trotz aller Enttäuſchungen ſich ſtets von neuem verjüngenden *Willen zum Werte in einzelnen Perſonen* wie in der jeweils neu erwachenden *Generation* ein den ganzen Vorgang rechtfertigender Wert, wenn nicht eine weiter unbegründbare ſeeliſch-geiſtige Schönheit zukommt. Nur ſo erſcheint es möglich, daß die mannigfaltige, individuelle Wertwirklichkeit den *unbegrenzten Gehalt* realer Ideale, der in einer abſoluten Sphäre in einer höchſten Akteinheit, dem actus purus, Gott, beſteht, im Ablauf des Geſchehens in verſchiedenen Verſuchen *bruchſtückweiſe* zur Darſtellung bringen kann [106].

Aus der Fülle des Wertgegebenen vermögen wir nun, gleichwie in dem Kosmos des Seins, auf dem Wege abſtraktiven Erfaſſens die weſensmäßigen Wertinhalte als begriffliche Einheiten, als Wertideen herauszuheben [107] (ſ. S. 954). Es kann dieſen Soſeinsverhalten als den allgemeinbegrifflichen Wertbeſtimmtheiten eines Etwas eine reale (real fundierte) Idealität (Baeumker) und für uns Stellungnehmende eine *zeitloſe Geltung* zugeſprochen werden, ohne im platoniſierenden Sinne dadurch ein ontiſch für ſich beſtehendes „Reich der Werte" oder ein axiologiſches „Idealſein an ſich" fordern zu müſſen [108]. So iſt voneinander abzuheben:

---

[104] Ähnliche grundlegende Einſtellung vgl. *L. Baur*, Metaphyſik S. 97/102 über das Übel. Kempten 1922.

[105] Den Gedanken der Vollendung und Vervollkommnung eines Wertgehaltes vgl. bei *J. Geyſer*, Letzte Fragen a. a. O. S. 8/9. Auf dem Kampffeld der Logik S. 130. Freiburg 1926. Wertindividualiſierung beſ. bei *R. Müller-Freienfels*, Metaphyſik des Irrationalen S. 444/46, 450. Leipzig 1927. *E. Troeltſch*, Der Hiſtorismus und ſeine Probleme S. 616/17. Tübingen 1913. Verfaſſer über Troeltſch a. a. O. S. 12, 21, 37.

[106] *R. Guardini:* Die Unendlichkeit des Inhaltes gehört zum Weſen des Guten. Das Gute, das Gewiſſen u. d. Sammlung S. 19/20. Mainz 1929.

[107] Vgl. *J. Mausbach*, „Der Menſch erfaßt jedoch auch Wertinhalte, die noch über der Sinnenwelt liegen: Ideale wie Wahrheit, Recht, Gemeinſchaft, Sittlichkeit, Gott". Thomas v. Aquin als Meiſter chriſtlicher Sittenlehre S. 74. München 1925.

[108] Das Gleiche iſt bei den Seinsformen möglich, die aber im Unterſchied zu den

1. ein konkreter **Realwert**
   a) als pſychiſch-ſeeliſcher Akt (wie die Freundſchaft),
   b) als geſchaffener Kulturwert (wie die Sixtina, eine Beethoven-Symphonie),
   c) als eine in der Natur vorliegende Vollkommenheitsform (animal rationale); und
2. begrifflich geltende allgemeine Formwerte oder **Wertformen** als *Wertideen*, welche auf eine mögliche Realität zu beziehen ſind [109].

b) Relationen des Wertes

Es ſoll nicht überſehen werden, daß ein Wertphänomen nicht *allein* durch die Erfaſſung der qualitativen Beſtimmtheit einer ſelbſtändigen (möglichen) Realität wiedergegeben werden kann, ſondern daß jenes noch aus weiteren Bezogenheiten heraus erfaßt werden muß. Der Wertbegriff wird ſo zu einem **Beſtimmungs-** wie **Beziehungsbegriff**. Die hier vorliegenden Relationen ſind *auch* als real fundiert anzuſprechen [110]. Handelt es ſich um den Wert der lebendigen Volksgemeinſchaft einer Nation oder ein Kulturgut, wie die Wiſſenſchaft, ſo ſchließen dieſe Werte wiederum die Beziehungen zu einer Unzahl ihrer Träger und Förderer ein. Danach kann die Wiedergabe eines Wertverhaltes über die einfache, eſſentielle Eigenart eines Gegenſtandes hinausgreifen, wenn jener in ſeiner vollen Bedeutung gewürdigt werden will. Der *Seinsbegriff* würde ſich dagegen nur auf die Erkenntnis der dinglich vorliegenden Sachverhalte, auch komplexer Gebilde (wie Wald, Haus), beſchränken. Der *Wertbegriff* aber will, ſich mit jenem nicht begnügend, eine qualitativ intenſive Gegebenheit erfaſſen, welche dazu noch die Tendenz hat, ſich gleichſam organiſch, wie wir es aus der biologiſchen Welt kennen, in einen weiteren Einheitszuſammenhang einzufügen. Schon das teleologiſche (zweckſetzende) Moment des Werthaften drängt in dieſe Richtung. Es kann daher hier nicht bei rein *naturwiſſenſchaftlicher* Betrachtungsweiſe, noch weniger bei atomiſtiſch-quantitativer Zergliederung (Maſſe — Atom gegenüber Ganzes — Teile) ſtehen geblieben, ſondern es muß zur *geiſteswiſſenſchaftlichen* Methode übergegangen werden [111].

---

perſonalen Werten der Sittlichkeit und Kultur aus ſich heraus in der Wirklichkeit realiſiert ſind.

[109] Den Begriff Formen der Werte ſ. auch bei *J. Geyſer*, Eidologie S. 16. Münſter 1921.

[110] Vgl. *J. Geyſer*, Letzte Fragen der Philoſophie der Werte a. a. O. S. 2 und Grundlegung d. Logik und Erkenntnistheorie S. 12 ff. Münſter 1919.

[111] Vgl. darüber *E. Troeltſch*, Moderne Geſchichtsphiloſophie (1904). Geſ. Schr. II S. 688, 701/11. Tübingen 1913. Der Hiſtorismus und ſeine Probleme S. 87. Tübingen 1913. *H. Rickert*, Geſchichtsphiloſophie S. 65/70, 75 in Philoſophie im Beginn des 20. Jahrh. II.

Die betonten Wertbeziehungen ſtützen ſich auf die primären qualitativen Wertinhalte, ſo daß jene für den Wert ſelbſt nur von formaler, reſp. ſekundärer, nicht weſentlich inhaltsgeſtaltender Bedeutung ſind[112]. Es können beſonders hervorgehoben werden:

1. Die formale Relation auf ein *Bewußtſein* im allgemeinen (auch zum pſychologiſchen Subjekt ſ. S. 947/48)[113].

2. Die innere qualitative Relation zu einem vorauszuſetzenden *Ideal* (letztlich zum abſoluten Wert, Gott).

3. Die äußere wirkſame Relation, wie ſie im Nutzen und in der *Zweckerfüllung* durch einen Wert vorliegt.

Auf die *formale* Relation gingen wir bereits früher (S. 947) ein und wollen darauf nicht mehr zurückkommen. — Die *innere und äußere* Relation ſtehen zueinander in einem Korreſpondenzverhältnis des Eigenwertes zum Relationswert[114].

Den inneren Wert oder *Eigenwert* gewinnen wir aus dem wiederholt geſtreiften Gedanken des Wertideales im Unterſchied zur Wertidee, ſei es der ideal gedachten Erfüllung einer begrenzten Wertform oder ſei es des abſoluten Gutes. Der Vollkommenheitsgrad der allgemeinen und individuellen Ausprägung in der Angleichung an das Urmaß, dieſe Erfüllungsſtufen beſtimmen den *primären* Eigenwert, aus dem der *ſekundäre* Relationswert ſich ergibt[115].

Heidelberg 1905. *Othmar Spann*, Über die Einheit von Theorie und Geſchichte S. 303, 321 in Politik und Geſchichte. Gedächtnisſchrift G. v. Below. Berlin 1928. *F.-J. v. Rintelen*, Troeltſch a. a. O. S. 22/24.

[112] *M. Scheler* ſtellt die Beziehung außerhalb des eigentl. Wertes a. a. O. (S. 952, Anm.[88]) S. 248. Vgl. *K. Wiederhold*, Wertbegriff und Wertphiloſophie S. 11, in Kantſtudien 52. Berlin 1920. — Nach *E. Heyde* dagegen iſt der Wert ſelbſt eine Beziehung, Wert S. 44, 94, 76/77, 91, 95, 110, 170, 178, 181. Ähnlich *Th. Haering*, Archiv d. geſ. Pſychologie XXV, S. 3/4. Leipzig 1913. *O. Liebmann*, Zur Analyſis der Wirklichkeit S. 581. 4. Aufl. Straßburg 1911. *K. Marbe*, Die Gleichförmigkeit der Welt II, S. 152. München 1919. S. auch *H. Lotze*, Grundzüge der praktiſchen Philoſophie S. 7. Leipzig 1882.

[113] Mit Recht ſagt *B. Bauch:* „Subjektsbezogenheit bedeutet nicht Subjektivität", Wahrheit, Wert und Wirklichkeit S. 486. Leipzig 1923.

[114] Selbſt der am Sozialeudämonismus orientierte *O. Kraus* unterſcheidet: „Eigen- und Wirkungswerte," das „an ſich" und „nicht an ſich Wertvolle". Zur Theorie des Wertes. Eine Benthamſtudie S. 82. Halle 1901 (ſ. S. 17, Anm.[44]).

[115] Das In-ſich-ſtehen des Guten: *R. Guardini*, Das Gute, das Gewiſſen u. die Sammlung S. 15, 39. Mainz 1929; auch Der Gegenſatz S. 142 f. (1925). Vgl. *G. Graf v. Hertling*, Vorleſungen über Metaphyſik. Herausgegeben v. M. Meier. S. 109. Kempten 1922: „Jedes einzelne (Ding) ſpiegelt hiernach gleichſam eine beſondere Seite der göttlichen Vollkommenheit wider." „Die Vielen ſtellen die verſchiedenſten Stufen und Grade der Vollkommenheit dar." — Um aber einem Mißverſtändnis vorzubeugen, ſei ſogleich erwähnt,

Die Folge des Eigenwertes ist dann der *Relationswert*[116]. Unter ihm sei die spezielle Leistungsrelation, die Zweckhaftigkeit des Eigenwertes, seine *Nützlichkeit* verstanden[117]. Diese Utilitätsbeziehung ist von der zu dem gedachten Ideal leicht zu scheiden. Es handelt sich um das „wertvoll sein für etwas", welches im Verlauf der Geschichte der Philosophie verschiedentlich hervorgehoben wurde, so bei *Plato* das *ἀγαθὸν τῶν ἀπ'αὐτοῦ γιγνομένων* von dem *ἑαυτοῦ ἕνεκα*[118], bei *Aristoteles* das *ἑτέρου ἕνεκα* von dem *ἀγαθὸν ἁπλῶς* (s. S. 937), bei *Thomas v. Aquin* die perfectio secunda von der perfectio prima (s. S. 935), bei *Kant* das relative Gut von dem unbedingten Gut (s. S. 943) und schließlich in der *Phänomenologie* die „Güter für etwas" von dem „Wert an sich" (s. S. 949). Wir versuchen, diese fast in allen Werttheorien vorliegende Doppelseitigkeit des Wertbegriffes, unter dem teilweise nur das „Wertvolle für" oder Lusbereitende und Zweckhafte und teilweise nur das „an-sich-Gute" verstanden wird, auf einen einheitlichen Komplex zurückzuführen.

Die *Relationswerte*, die allein anerkannt ad absurdum führen müßten, wollen nur die Erreichung eines Eigenwertes und dieser wiederum bedingt die Erfüllung jenes Zweckes. So können wir sagen: Eine Maschine oder die Wasserkraft ist für die Herstellung eines bestimmten Zieles, der Elektrizität, (jedenfalls potentiell) wertvoll, aber nur deshalb, weil jener technischen Form resp. jener Seinsform die Fähigkeit zu der genannten Leistung auf Grund ihrer *eigenen Vollkommenheit* oder Güte (Eigenwert) zukommt. — Nehmen wir einen Wertverhalt aus der *ethischen Sphäre:* Die Treue und Zuverlässigkeit eines Freundes kann für uns von großem Werte (Nutzen als objektives oder subjektives Gut, s. S. 944) sein, wenn es darauf ankommt, ihm eine Verantwortung zu übertragen. Der Vorteil der Zuverlässigkeit für uns begründet aber nicht primär ihre Werthaftigkeit, sondern diese liegt in der sittlich-*eigenwertigen Qualität* des Freundes selbst, was wir unmittelbar empfinden. — Auch ein Beispiel aus den gegenwärtig besonders hervortretenden Wertbestrebungen sei angeführt: Die heutige Jugend bringt der körperlichen Pflege und Stählung ein weit größeres — mitunter allzusehr betontes — Interesse als die vorausgehende Generation entgegen. Diese körperliche Ertüchtigung wird aber nicht nur ein Wertziel wegen des aus ihr erwachsenden Vorteiles für den auf (besonders äußeren) beruflichen Erfolg ausgehenden Leistungsfanatiker (als Mittel zum Zweck gewertet), sondern recht wesentlich wegen eines tieferen, zum Teil wohl unbewußt sich durchsetzenden

---

daß die Erfassung jener Eigenwerte unseres Erachtens nicht die Erkenntnis des absoluten Gutes gleich einem *Wertontologismus* voraussetzt, sondern daß jede werthafte Gegebenheit sich als solche erschließen läßt, woran wir dann die Möglichkeit einer absoluten Steigerung anknüpfen können.

[116] Das „Fürmichsein" beruht nach *N. Hartmann* auf dem „Ansichsein" der Güter, Ethik S. 126/27 (1926).

[117] S. *M. Beck*, Wesen und Wert I S. 186. Wert in Hinsicht auf (1925). *R. Müller-Freienfels*, Metaphysik des Irrationalen S. 355. Leipzig 1927: Ohne Relationen hört der Wert auf, Wert zu sein.

[118] *Plato*, Politeia II, 357 b, c.

Verſtändniſſes für den *Eigenwert* des geſunden, darum auch vielfach ſeeliſch-körperlich vollkommeneren Menſchen, wofür der Wertſinn allmählich abgeſtorben zu ſein ſchien [119].

Es ſoll das *Verhältnis von Eigenwert zu Relationswert* noch näher, wie folgt, formuliert werden: Je höher die Wertſtufe, je reicher die Wertfülle, eine deſto geringere Bedeutung erhält im Vergleich zum Eigenwert der aus ihm reſultierende Relationswert (Leiſtungswert). Betrachten wir einmal unter dieſem Geſichtspunkt ein dingliches Gut, das kraft ſeiner Eigenſchaften für uns von Nutzen iſt und ein geiſtiges Gut hoher charakterlicher Vollkommenheit, zumal dieſe oft nicht allzu augenfällige Wirkungen ausübt. Bei den *niederen* Wertformen wäre demnach ein ſtärkeres Hervortreten der *Leiſtungsrelation* und bei den *höheren* ein Dominieren des *in ſich gegebenen* Werthaften zu erwarten. In der höchſten Werthaftigkeit, Gott, bietet ſich uns dann ſeine Eigenwertigkeit als ſo allbeherrſchend dar, daß dieſe abſolute Wertfülle ihren Relationswert, ſofern etwa Gott für den Menſchen das höchſte Gut darſtellt, ganz zurücktreten läßt.

Das Wertſtreben geht nun darauf aus, in immer größerem Maße Eigenwertigkeit zu erlangen, d. h. die Möglichkeiten des in ſich Werthaften zur Wirklichkeit zu erheben [120]. Dieſes entſpricht dem *ariſtoteliſchen* Gedankengang, daß alle Potentialität darauf angelegt iſt, zur Aktualität zu werden (ſ. S. 938). In unſerem Wertbereich würden wir ſagen: daß die Werthöhe durch den Grad der Aktualität, durch das aus der Möglichkeit wirklich gewordene Eigenwertige, hinblickend auf die Wertrealität des abſoluten Gutes, beſtimmt wird. Freilich iſt nun die konkrete Wertrealität, raumzeitlich geſehen, nicht von dauerndem Beſtand, auch durchgängig von nur beſchränkter Werthaftigkeit, wie etwa die ſeeliſch-geiſtige Größe eines ſonſt mit ſittlichen Mängeln behafteten Menſchen, die uns auch in dieſer Form an die abſolute Größe des summum bonum gemahnt — und dieſer einmaligen, wirklich gewordenen, relativen Gutheit kommt trotzdem eine unaufhebbare, darum zeitloſe Wertbedeutung zu. —

Die vorgenommenen Unterſcheidungen legen es nahe, die Werte (Wert-

[119] Vgl. das Pathos in den — beſonders älteren — Schriften von *H. de Montherlant:* „La relève du matin" (1921, 25) force et grâce, „Le paradis à l'ombre des épées", Première olympique (1924): „tout pouvoir pour tout vivre, tout vivre pour tout connaître . . . quelle récompense le jour où, nous régardant, nous nous verrons comme un miroir de la création, et nous concevrons Dieu à l'image de l'homme." p. 24. Siehe den Hinweis von J. Wach in Preußiſche Jahrbücher, Bd. 209, 2 S. 196/200 (1927).

[120] Vgl. *W. Stern,* Wertphiloſophie S. 89, 341. Leipzig 1924: Der objektive Wertkosmos ſoll „introcipiert" und „konkretiſiert" werden.

ideen und Wertrealiſierungen) nach einer inhaltlichen Wertordnung zu gliedern und eine Rangordnung der Werte aufzuzeigen[121]. Für ſie müßten vornehmlich folgende Geſichtspunkte, die ſich z. T. überſchneiden können, berückſichtigt werden:

1. Die Rangſtellung der jeweiligen *Wertqualität* als ſolcher resp. der *Wertideen* (ethiſche-äſthetiſche-vitale; allgemeine Wertbegriffe).

2. Die Rangſtellung der *verſchiedenen Inhaltsformen* einer beſtimmten Wertqualität (Gerechtigkeit-Pflicht-Nächſtenliebe).

3. Der Grad der *individuellen* (intenſiven) Ausprägung (S. 951).

4. Die Erfüllungsſtufe (Grad der Aktualität) in Hinblick auf das *Summum bonum*, die ſich aus den vorausgehenden Momenten ergibt.

} Wertideal[122]

Die Wertrangordnung ſchließt dann in ſich die von uns als weſensmäßiges Merkmal des Wertbegriffes angenommene Steigerungsfähigkeit der verſchiedenen Qualitäten wie des Werthaften überhaupt ein (ſ. S. 955)[123]. Von einem *Seinsbegriff* dagegen, wie etwa Baum, Tier, Tiſch, Gebäude, die entweder weſensmäßig in der Realität vorliegen oder nicht, können Grade etwa des Baum-ſeins nicht ausgeſagt werden. (Vgl. S. 960 Sein—Wertbegriff.) Erſt der *Wertaſpekt* geht auf den Vollkommenheitsgrad der Gutheit, auch der Seinsformen in Hinblick auf eine abſolute Vollkommenheitsform, der Kulturwerte (wie ein äſthetiſches Kunſtwerk) oder der ſittlichen Werte (wie Elternliebe) aus. Ihr Weſenscharakter nimmt jeweils einen (individuell geformten) Grad der Entfaltung an (z. B. größere oder geringere Ordnung, reſp. Schönheit).

Es wird der Einwand naheliegen, es ſei nicht möglich, in gleicher Weiſe den Wert von den Formen der Natur, den geiſtigen Akten und ihren Kulturſchöpfungen auszuſagen. Dennoch möchten wir daran feſthalten, daß die Anwendung des Wertbegriffes, entſprechend unſerer verſuchten Definition (ſ. S. 932/33), für alle genannten Gegebenheiten möglich iſt. Jedoch ſei zugegeben, daß es erforderlich ſein wird, zwei grundverſchiedene

[121] Siehe S. 933 Anm. [11]. Hinweis auf die verſchiedenen Verſuche einer näheren Beſtimmung der Wertrangordnung bei *Rickert, N. Hartmann, Scheler, Spranger, W. Stern* a. a. O. S. 39, 89, 442.

[122] Selbſt die Technik ſoll nach *F. Deſſauer*, Philoſophie der Technik S. 137, 139, 151, Bonn 1927, als ein 4. Reich der Werte jeweils einem Ideal, einer vollkommenen Löſung zuſtreben. Es laſſe ſich in ihr von dem nützlichen Ding das qualitative Wertweſen des techniſch Geſchaffenen herausheben.

[123] Auch in der Stufenordnung des *Thomas v. Aquin* kommt nach *H. Kirfel* den Objekten in Richtung auf ein Meiſt — maxime — ein Mehr oder Minder zu. Der Gottesbeweis aus den Seinsſtufen S. 477/78. Jahrb. f. Philoſophie u. ſpek. Theol. XXVI (1912) und *F. Wagner*, Der Begriff des Guten und Böſen bei Thomas v. Aquin und Bonaventura a. a. O. S. XXVI, 1 S. 59 (1912). Siehe auch *W. Stern*, Bedeutungsgrade a. a. O. S. 235.

Wertbereiche, die imperſonale von der perſonalen Wertſphäre, zu ſcheiden, Gruppen, die auch in der bisherigen Darſtellung wiederholt auseinander traten (ſ. S. 951, 953/54, 956/57, 960) [124].

In der *imperſonalen* Wertſphäre handelt es ſich um naturgegebene Wertdinge, Sachwerte, welche von dem geiſtigen Leben und ſittlichen Handeln unabhängig ſind. Sie ſind *Seinsformen*, die unter dem Wertgeſichtspunkt geſehen werden können und primär einen Relationswert, das „Wertvoll für etwas" aufweiſen (ſ. S. 962), aber auch in Hinblick auf ein ens perfectissimum nach ihrer Vollkommenheit zu beurteilen ſind (z. B. anorganiſche Gegenſtände; ein vegetatives Weſen; das höchſtentwickelte Lebeweſen, der Menſch, rein biologiſch geſehen). Ob es dazu noch möglich iſt, den einzelnen individuellen Verwirklichungen ſolcher allgemeinen Seinsformen einen verſchiedenen Grad der perfectio zuzuſprechen, mit *Ariſtoteles* von einem ſich nicht in gleicher Weiſe durchſetzendem τέλος, welches in der Form immanent liegt, zu reden (ſ. S. 937), mag als Streitfrage zurückgeſtellt werden.

In der perſonalen Wertſphäre [125] ſchreiten wir über die imperſonale als ihrer Grundlage und Vorausſetzung zu den geiſtig-ſeeliſchen Wertakten und ihren Kulturſchöpfungen hinaus. Hier tritt die freie Funktion des (bewußt) geſtaltenden perſonalen Ich auf, wodurch die Normen gegenüber den Geſetzen ihre Berechtigung erhalten. Die perſonalen Werte ſtellen im Unterſchied zu den imperſonalen den Eigenwert durchgängig ſtärker in den Vordergrund, ſind *primär als Werte* und erſt *sekundär* in ihrer *ſeinsmäßigen Fundierung* zu betrachten. Schon dieſer Charakter läßt durchblicken, daß ſie gegenüber der imperſonalen Sphäre eine höhere Werthaftigkeit beſitzen, daher uns auch bei ihnen ein beſonders von der Freiheit des Willens abhängiger Kontraſt von Wert und Wirklichkeit (ſ. S. 958/59), die „Wertantinomik [126]" viel augenfälliger entgegentritt.

c) Ausblick auf die metaphyſiſche Wertrealität

„Für die Perſon, je wertvoller ſie in ſich ſelbſt iſt und ſich verhält, öffnet ſich zuſehends in jedem Schritt die Welt der Werte," hat *Scheler* in tiefblickender Weiſe geſagt [127], ohne daß aber überſehen werden darf, wie

---

[124] Vgl. *F. Paulſen*, „So geſchieht es notwendig, daß die Frage nach Wert und Unwert ſich ausdehnt . . . zuletzt auf das All der Dinge." Die Zukunftsaufgaben der Philoſophie S. 395, in Kultur der Gegenwart I, 6. Berlin-Leipzig 1918. Sogar der Naturphiloſoph *E. Becher* fordert eine wertende Metaphyſik des Geſamtwirklichen. Einführung in die Philoſophie S. 1/2, 10, 13/14. München 1926. Siehe auch *H. Rickert*, Syſtem der Philoſophie I S. 334, 381. Tübingen 1921: Kontemplativ-aſozial-ſachliche und die aktiv-ſozialperſönliche Wertreihe. Die Güterwerte bei *N. Hartmann* ſ. oben S. 954. In welchem Maße alles Seiende unter dem Aſpekt des Guten, des Wertes, bei *Plato*, *Ariſtoteles* u. a. erfaßt wurde, darauf haben wir in der hiſtoriſchen Beleuchtung dieſer Frage genügend hingewieſen S. 934/38.

[125] Der Ausdruck „perſönlich" ſoll hier wegen ſeines ſubjektiv-individualiſtiſchen Charakters vermieden werden.

[126] Vgl. *W. Windelband*, Einleitung in die Philoſophie S. 426, 433. 2. Aufl. Tübingen 1920. *N. Hartmann*, Ethik, über Wertantinomien S. 515/17, 521/22, 524, 527. Berlin-Leipzig 1926. Grundzüge einer Metaphyſik der Erkenntnis S. 525. Leipzig 1925.

[127] Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik S. 277. Halle 1921.

zwiſchen Werterkennen und Werthandeln oft eine weite Spannung beſteht. Es verlangt ſomit eine große Diſtanz zu den alltäglichen Dingen, zu den individuellen (bürgerlichen) Intereſſen wie zu den Enttäuſchungen und Triumphen, die ſie mit ſich bringen, kurz eine vielſeitige Pflege der eigenen Perſon, wenn *optimiſtiſch* durch einen überindividuellen ethiſchen Idealismus die Brücke zwiſchen Wert und Wirklichkeit geſchlagen werden ſoll (ſ. S. 958). Nur ein mitunter erſt mühſelig ausgebildetes (geiſtiges) Wertungsorgan wird dazu befähigen, nicht alle Wirklichkeit, die Schöpfung ſchlechthin, für wertlos, damit — religiös geſprochen — für entgottet zu erklären, ſondern das Werthafte aufzuſpüren, wo es ſich auch finden mag. Die Seele aber kann nur das Gute erſchauen, wenn ſie ſelbſt gut iſt; denn es gibt Dunkel genug, um es zu leugnen, aber auch Licht genug, um es zu entdecken [128].

Durch die angedeuteten Momente gewinnt die Perſönlichkeitserhöhung und ihre harmoniſch-originäre Entfaltung eine umſo größere Bedeutung. Auf dem Wege ſittlicher Güte und ſeeliſcher Größe kann ſo der Einzelne zum lebendigen Erlebnis des Werthaften überhaupt und in beſonderer Konzentration auf ein engeres Wertgebiet zu einem beſtimmten „Ruf an ſeine Perſon" durchdringen, um dann durch das Leben den Werten ihre Erfüllung und durch die Werte dem Leben ſeinen Sinn zu verleihen. Die Perſönlichkeit erweiſt ſich hier als der Abſchluß einer von den einfachſten Vollkommenheitsſtufen des Seins anſteigenden (endlichen) Wertordnung.

Wird aber die Grenze beſchränkter Wertformen überſchritten, ſo kann das Summum bonum in Richtung einer unendlichen Steigerung des endlichen Höchſtwertes der Perſon in einer analog gedachten vollkommenſten, jeder Teilung und Einengung entbehrenden, abſoluten *realen Perſönlichkeit* erblickt werden. Der *Gottesbegriff* wird dann nicht moniſtiſch aus dem quantitativen (dynamiſchen) Gebiet einer ontiſch-kosmiſchen Einheit, ſondern in beſonderem Maße aus dem qualitativen Gebiet der höchſten inhaltlichen Wertrealität abzuleiten ſein [129]. Dieſe Gottheit wäre

[128] Ähnliche Gedanken bei *Plotin*, Enn. I, 6. Kap. (Pariſiis 1855), *Pascal*, Pensées, herausgegeben v. M. Laros S. 165. Kempten 1913. Vgl. *H. Scholz*, Religionsphiloſophie: Immanente Selbſtbezeugung des Göttlichen S. 130. Berlin 1921. *B. Roſenmöller*, Gott und die Welt der Ideen S. 3, 11. München 1923. *H. Getzeny*, Vom Reich der Werte S. 127. Habelſchwerdt 1925.

[129] *E. Spranger*, Lebensformen S. 274: „Eine Perſon von unendlicher Wertfülle als Weltprinzip . . ., obwohl die theoretiſche Antinomie zwiſchen Perſönlichkeit und Unend-

mit *Baeumker* die „ratio essendi" aller Werte, welche von ihr als der „ſubſiſtierenden Güte und Heiligkeit ſelbſt weſenhaft begründet" werden[130]. Sie iſt danach nicht (erkenntnistheoretiſch) idealiſtiſch nur eine irreale Idee, ein ideales Regulativ[131], ſondern eine konkrete, göttliche Form der abſoluten Vollkommenheit und aktuellen Erfüllung alles potentiell Guten (ſ. S. 938, 963). Dieſer höchſte *Eigen-* und *Selbſtwert* erſcheint dann als das *Wertideal* ſchlechthin, als das Urbild alles Werthaften und demgegenüber die endliche Wirklichkeit nur als ſein zögerndes Nachbild[132]. Der Wert wird ſchlechthin zu der Gott zugewandten Seite und der Unwert zu der ihm abgewandten Seite der Welt. Unter dieſem metaphyſiſchen Aſpekt ſtellt ſich der jeweilige Grad der Hinwendung zu Gott als eine fortſchreitende adaequatio ad Deum, eine Angleichung an ihn, eine ὁμοίωσις θεῷ (Plato, Plotin)[133], eine imitatio Dei deficiens (Thomas von Aquin)[134] oder

---

lichkeit nicht überſehen werden kann." 5. Auflage. Halle 1925. Siehe dazu Scholz a. a. O. S. 429.

[130] *Cl. Baeumker*, in Philoſophie der Gegenwart in Selbſtdarſtellungen II, herausgegeben v. R. Schmidt S. 28 (58). Leipzig 1921.

[131] Gott als Soſein, als Tranſzendentalität (Tatſtändlichkeit), als Streben zu einem Ideal. Siehe *E. Przywara*, Religionsphiloſophie katholiſcher Theologie S. 5, 8, 11, in Handbuch d. Philoſophie II, E. Her. v. A. Baeumler und M. Schröter. München-Berlin 1926. Vgl. *B. Bauch:* Immanuel Kant S. 293/94, 337/40: Gott als Idee und die Welt als einer Idee entſprungen. 2. Auflage. Berlin-Leipzig 1921. Religiös-metaphyſiſch geſehen wird in den Neukantianiſchen Kreiſen doch wieder die Realität oder beſſer die Überwirklichkeit (nicht Unwirklichkeit) des abſoluten Gutes als die Gottheit gefaßt (S. Anm. [90] S. 956). *W. Windelband:* Gott als „Wirklichkeit aller Ideale". Präludien II, 4. Auflage. S. 291, 304/05. Tübingen 1911. *H. Rickert*, Syſtem der Philoſophie I S. 138, 339/40. Tübingen 1921: Die tranſzendente Realität als höchſtes, überwirkliches, übermenſchliches Gut. Gegenſtand d. Erkenntnis S. 388, 4/5. Auflage. Tübingen 1921: Die Gottheit als Wertrealität. *B. Bauch*, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit S. 535/36. Leipzig 1923. *E. Lask*, Gott als übergegenſätzliches Wertprinzip im Überſein; eine reale metaphyſiſche Potenz: Geſ. Schr., herausgeg. v. E. Herrigel III S. 55, 184, II S. 131. Tübingen 1923. S. auch die Studie v. *H. Minrath*, Der Gottesbegriff in der modernen Wertphiloſophie S. 5/7, 19, 32/37, 42, 50/51. Berlin-Bonn 1927.

[132] *G. Graf v. Hertling*, Recht, Staat und Geſellſchaft S. 17. Kempten 1906. Gott als der „Inbegriff aller Vollkommenheit, als das einzig in ſich Wertvolle, durch welches alles andere erſt Wert gewinnt." *J. Geyſer*, Erkenntnistheorie S. 189. Münſter 1922: „Was nur immer als ein Was . . . möglich iſt, das bildet eine Entfaltungsſtufe . . . in dem Weſensgehalt der unendlichen Form." Siehe auch *W. Stern*, Wertphiloſophie S. 91, 95, 398. Leipzig 1924.

[133] Theaet. 176 A, Phaed 62 B, 66 B, 67 A; *Ariſtoteles*, Eth. Nic. X, 7. *Plotin*, Enn. I, 2, 3; V, 8, 11.

[134] Vgl. *J. Habbel*, Die Analogie zwiſchen Gott und Welt nach Thomas v. Aquin S. 22, 65/66, 85, 87. Regensburg 1928. Creatura imitatur Deum, similitudo S. c. g. I, 29, De veritate q. 2, a 11, c. In sent. II dist. 35 q. 1, a 4 c.

eine deificatio (*θείωσις*; Eckhart)[135] dar, wie ſich in verſchiedenartigen Zuſammenhängen Denker der Vorzeit ausgedrückt haben[136]. Bei dieſer Haltung kann jede Wirklichkeit in die univerſelle Werthierarchie eingegliedert und auf alles Seiende der Grundſatz angewendet werden: *Omne ens inquantum ens est bonum.*

d) Zuſammenfaſſung

Mit dem Hinweis auf die metaphyſiſche Wertwirklichkeit wollen wir unſere Unterſuchung ſchließen. Es war in ihr nur möglich, den subtilen wertphiloſophiſchen Problemkomplex in ſeiner eminenten Bedeutung für die *geiſtesgeſchichtliche* Entwicklung, den *ſyſtematiſchen* Aufbau eines philoſophiſchen Weltbildes und für die lebendige Wirklichkeit der *Gegenwart* mit gleichzeitiger Berückſichtigung hiſtoriſcher Löſungsverſuche und moderner Werttheorien aufzuzeigen (ſ. S. 931, Anmkg. [5]). Beſonders lag uns in der Fülle der Fragen, die hinzugezogen und geſtreift werden mußten, daran, für eine wertphiloſophiſch-realiſtiſche Grundeinſtellung Verſtändnis zu wecken, zumal unſer heutiges Leben mehr denn je ihrer bedarf.

Sie zeitigte folgendes kurz zuſammengeſtelltes Ergebnis: Der Wertbegriff führte uns über die Feſtſtellung der (möglichen) theoretiſchen Seinsbeſchaffenheit hinaus, welche durch jenen nicht nur in ihrer *ſinnvollen*, widerſpruchsfreien Art, ſondern auch nach ihrer Zielſtrebigkeit und *Zweckmäßigkeit* betrachtet wird (ſ. S. 8, 9, 12, 13). Das *Streben* der ſeeliſchen Kräfte und anderer naturhafter Energien kann ſich darauf erſtrecken.

Ein jeweils erreichtes τέλος (Zweck) ſtellt in ſeiner *materialen*, qualitativen, *konkreten Realität* ein Bonum oder einen Wert dar, der teils als Eigen- teils als Relationswert zu betrachten iſt (S. 937, 953). Je höher der Wert ſteht, deſto ſtärker tritt in ihm der einen Zweck erfüllende, ſich ſelbſt rechtfertigende Eigenwert hervor, welcher in verſchiedenen Graden eine Angleichung an eine ideale Erfüllung (der eigenen Wertformen oder des abſoluten Wertes) enthalten kann (S. 961 f.). Der Relationswert (Leiſtungs-Utilitätswert) dient der Herbeiführung weiterer Zwecke, beſonders ſofern es ſich noch nicht um einen Selbſtwert handelt. Liegt aber jene Nützlichkeitsrelation *allein* in dem individuellen Lufterfolg reſp. Vorteil eines einzelnen Subjektes, ſo können wir, falls er auch letztlich noch einen Unwert zur Folge hat, im Unterſchied zum objektiv Guten von einem reinen *Subjektswert* ſprechen (S. 948).

Die Wertverwirklichung geht beſonders auf die Ausprägung (*individuell-*)originärer Realwerte und der in ihnen zu erreichenden Erfüllungsſtufen aus (S. 959), indem aber durch die *Exiſtenz* kein inhaltliches Moment hinzutritt (S. 954). — Gegenüber der Realität können die allgemeinen *Wertqualitäten* und *Wertformen* in einer rein geiſtigen Gegenſtändlichkeit als ein (normatives) Gelten idealer Wertbegriffe, als Wertideen herausgehoben werden (S. 943, 951, 954, 959), die auch dem *pſychologiſchen* Subjekt gegenüber ſelbſtändig ſind (S. 948).

Der Wert iſt aber nicht nur durch einen Beſtimmungs- ſondern auch Beziehungsbegriff wiederzugeben (S. 960). Sein materialer Inhalt beſitzt unter anderen relationalen (nicht relativen) Beziehungen 1. eine *formale* Relation zum wertenden *Bewußtſein* überhaupt und zur handelnden praktiſchen *Perſon* (S. 960/61), 2. in der Wertrangordnung eine *qualitativ innere* Angleichung an das *ſummum bonum* reſp. das engere Wertideal, 3. eine

[135] Deutſche Myſtiker des 14. Jahrh. Herausgegeben v. F. Pfeiffer II S. 128, 185, 303, 377, 465, 523, 533, 662. Leipzig 1857.

[136] Siehe auch *W. Stern*, a. a. O. S. 399/400.

äußere wirkſame Bezogenheit zu dem jeweils zu gewinnenden Zweck und utilitariſtiſchen Ziel (S. 961/62). Das Wertphänomen iſt demnach immer in ein weiteres Bezugsſyſtem eingebettet, welches als „Reich der Werte" eine Stufenordnung entdecken läßt (S. 963). Über eine *imperſonale* Wertſphäre ſteigen wir zur *perſonalen* höchſter Perſönlichkeitsentfaltung hinaus (S. 942, 965) und erblicken in gleicher Gedankenrichtung in einer auch ontiſch geſchiedenen tranſzendenten Wirklichkeit das Summum bonum als abſolute Wertrealität einer analog gedachten göttlichen Perſon (S. 966 f.). —

Unſere Darlegungen mögen aufgezeigt haben, wie wir von einer grundlegenden Wertdynamik und der dadurch bedingten Lebensfähigkeit gewordener und vergangener Kulturzeitalter und der in ihnen ſich auswirkenden philoſophiſchen Weltanſchauungen ſprechen können. Auch die praktiſche Geltungskraft einer Religionsform iſt von dem idealiſchen Wertgehalt, den ſie zu vermitteln vermag, wenn wir hier von der übernatürlichen Dignität abſehen wollen, weſensmäßig mitbeſtimmt. Dieſer Wertgehalt wird uns einen tiefen Einblick in ihre Seele gewähren.

Wenn wir nun eingangs von der heutigen Kriſis eines jahrhundertalten Wertglaubens ſprachen, ſo läßt dieſes darauf ſchließen, daß es nicht gelang, den ererbten, aber vielfach verdeckten wertphiloſophiſchen Gedankenreichtum in fortlaufender Lebendigkeit zu erhalten. Aber es iſt auch zu ſagen, daß die unzähligen Löſungsverſuche der Gegenwart und die in ihnen beſtehenden Unſicherheiten andeuten, wie ſehr unſere Zeit um ein *neues oder das bisherige Wertempfinden* ringt, wie aufgeſchloſſen ſie für dieſe Frage iſt. Durchaus irrig wäre eine Einſtellung, das Wertproblem nur als eine zeitweiſe Modefrage anzuſprechen, denn dazu ſind die Erſchütterungen auf dieſem Gebiete zu tiefgreifend (religiös, ethiſch, ſozial- oder wirtſchaftspolitiſch).

Eine Neubelebung des für jede größer Zeit unentbehrlichen Wertlebens, mag es nun ein neuartiges ſein oder nicht, wird aber infolge des ſtetigen Prozeſſes einer geiſtigen Säkulariſation oder Inflation auf beinahe unüberwindliche Schwierigkeiten ſtoßen, da der Fortſchritt und die faſt *alleinige Berechtigung formal-theoretiſcher Erkenntnis* zugleich eine zunehmende Verkümmerung und ein zunehmendes Erfrieren des perſonalen Wertungsorganes zur Folge hatte. So ſcheint die körperliche wie geiſtige Fähigkeit und Empfänglichkeit für die leidenſchaftlich aufzunehmenden Wertziele zuſehends verloren zu gehen [137]. Von einer rein intellektualiſtiſchen Ziviliſation beherrſcht, ſind wir größtenteils nur noch für *Utilitätswerte* auf-

[137] Dieſe Gedankengänge ziehen ſich durch eine Unzahl von modernen literariſchen

nahmefähig, was ſich meiſtens in der philoſophiſchen Entwicklung als Ergebnis eines *überſteigerten Rationalismus* herausgebildet hat. Der Menſch iſt dann in der Tat nur noch dazu imſtande, quantitativ (dynamiſche oder der Ausdehnung nach) meßbare Größen anzuerkennen und ſich lediglich auf dieſem nivellierenden Niveau atomiſtiſcher Maſſe und Gleichartigkeit zu bewegen (ſ. S. 960). Die hiernach auf allen Gebieten anzuwendende naturwiſſenſchaftliche Methode wird dann jeden Sinn für höherwertige *qualitative* Bildungen erſtarren laſſen (ſ. S. 941).

Ein weit fortgeſchrittener Tiefſtand hat aber meiſtens im Leben des Einzelnen wie der größerer Kulturgemeinſchaften eine auch in unſerer Geiſteswende ſich allenthalben ankündigende Reaktion zur Folge, die ſich durchſetzt, wenn nicht durch eine naturwidrige Lebenshaltung die rein *vital-biologiſchen Grundlagen* zu neuen Evolutionen unterwühlt ſind. So mögen ſich aus den zerſetzenden wieder neue aufbauende Kräfte entfalten.

Es dürfte eine der vornehmſten *Aufgaben der gegenwärtigen Philoſophie* ſein, durch die ihr innewohnende geiſtige Macht, deren Gedankengut oft der eigenen Zeit um einige Dezennien vorauseilt, das Rüſtzeug und den Impuls für eine ſeeliſche Umſtellung zu vermitteln und unſerer Zeit wieder einen großen Wertgedanken zu geben, damit ſie davon leben kann. (Vgl. die Wertpädagogik von *Kerſchenſteiner.*) Es muß das Gute und Wertvolle als Ziel des Strebens *in allem* wieder ſichtbar werden, indem wir uns Zarathuſtra anſchließen: Ungemein iſt die höchſte Tugend und unnützlich. — Damit greifen wir die in der Einführung geſtellte Frage wieder auf: Können wir heute noch an dem von der Antike zu uns hinaufführenden *abendländiſchen Wertempfinden* feſthalten? Handelt es ſich hier um den Beſtand *ewiger, überzeitlicher Werterkenntniſſe*? — Welche Bedeutung dieſe für unſere kulturelle und philoſophiſche Geſamtentwicklung beſaßen, mag aus den *hiſtoriſchen* Angaben andeutungsweiſe erhellen. Der *eigene wertphiloſophiſche Löſungsverſuch* aber wie dieſe abſchließenden Bemerkungen ſollen darauf hinweiſen, wie in der Anerkennung der gezeichneten Werte ſich naturgegebene Einſtellungen kundgeben, die in ihren Urqualitäten (wie das Äſthetiſche, Ethiſche, Religiöſe, desgl. Perſönlichkeits- und Gemeinſchaftswerte u. a.) zu allen Zeiten ihre lebensfördernde Bedeutung

---

Veröffentlichungen hindurch. Wir denken etwa an *D. H. Lawrence,* Das Spiel des Unbewußten, herausgeg. v. W. Osborne. München 1929. *Adolf Seidel,* Bewußtſein als Verhängnis. 1927. Vgl. auch das Schrifttum von *Klages,* Der Geiſt als Widerſacher der Seele. Leipzig 1929.

hatten. Von einer Generation, die dieſe nicht mehr kennen ſollte, könnten vorausgehende ſagen: *meliores sumus.*

Die führende Tendenz dieſer wertenden Stellungnahme zur Wirklichkeit aber ſahen wir darin: Gegenüber einem alles iſolierenden, atomiſierenden *Individualismus* iſt auf jedem Gebiete ein Verſtändnis des werthaften Einzelnen aus der naturhaften organiſchen Einheit zu fordern, die ſich ſelbſt wiederum aus Gliedern, aber auch aus gleichartigen Teilen aufbaut [138] (S. 960). Alsdann ſchreiten wir in dieſer Ganzheit des Werthaften zu intenſiv-qualitativen Abſtufungen (nach *F. Deſſauer* auch in den techniſchen Gebilden, ſ. S. 964, Anmkg. [122]), welche den Wertqualitäten untereinander zukommen wie vor allem ihren individuellen Ausprägungen; denn „es gibt keinen Aſpekt, tief genug, um den Inhalt einer realen Idee zu erſchöpfen" (Newman) [139].

---

[138] Vgl. S. 36, Anm. [111]. Der moderne Ganzheitsbegriff faſt in allen Diſziplinen deutet auf das Gleiche hin. Siehe auch ein Werk wie *P. Krannhals*, mit Geleitwort v. *Herrmann Oncken*, Das organiſche Weltbild I—II, beſonders I S. 47, 68. München 1928. E. Dacqué, Leben als Symbol S. 31, 38, 46, 54/55. Berlin-München 1928. *A. André*, Vom Weſen und Gegenwartswert chriſtlich-mittelalterlicher und Goetheſcher Naturanſchauung S. 158/76, 242/51 in Kunſtwart 43. Hergeg. von F. Avenarius 1929.

[139] *J. H. Newman*, An essay on the development of Christian Doctrine. p. 34, London 1845. Since an idea, as has been already said, cannot be viewed except under particular aspects. Die Entwicklung der chriſtlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung. Herausgegeben und überſetzt v. Th. Haecker S. 33. München 1922.

DIE ROLLE DES „OBJEKTIVEN GUTES FÜR DIE PERSON“ INNERHALB DES SITTLICHEN

Von Universitätsprofessor Dr. Dietrich von Hildebrand,
München

Daß unſer emotionales Intereſſe, unſere Freude und Trauer, unſer Streben und Widerſtreben, unſer Wollen und Handeln von zwei fundamental verſchiedenen Motivgruppen begründet werden kann, iſt von mir an anderer Stelle dargetan worden. Es iſt die ſittlich entſcheidende Frage, ob unſer Intereſſe ein Eingehen auf ein in ſich Bedeutſames, eine Antwort auf Werte darſtellt, oder ob es eine Zuwendung zu einem nur Angenehmen, „bloß für mich Befriedigenden" iſt. Die Freude, die ein Kapitaliſt über eine gut gelungene Spekulation empfindet, iſt ganz offenbar eine Antwort auf das ihn Befriedigende. Nicht als ein in ſich Bedeutſames, in ſich Schönes und Gutes, um ſeiner ſelbſt willen Sein-Sollendes ſteht der Sachverhalt der gelungenen Spekulation vor ihm, ſondern nur als ein ihn Befriedigendes, durch die Beziehung auf ſeine Luſt Bedeutſames. Die Freude hingegen, die jemand über die ſittliche Beſſerung eines anderen empfindet, iſt offenbar eine Antwort auf einen Wert. Die Bedeutſamkeit der ſittlichen Beſſerung iſt eine in ſich ruhende. Der Tatbeſtand der ſittlichen Beſſerung ſteht als in ſich bedeutſam vor dem Betreffenden, als ein in ſich Gutes, Sein-Sollendes. Nicht weil er irgend eine Beziehung zu der Befriedigung meiner Perſon beſitzt, iſt er aus der Indifferenz herausgehoben ſondern auf Grund ſeines eigenen Weſens, ſeiner ſelbſt. In ſouveräner Majeſtät als ein ganz aus ſich heraus Bedeutſames fordert er von mir ein Intereſſe, und ich erlebe meine Zuwendung ganz als ein Eingehen auf dies in ſich Valente, Bedeutſame.

Denken wir an den Fall der Schadenfreude, in dem ſogar ein objektiv Unwertiges, nämlich das Leiden eines anderen, als ſpezifiſch befriedigend und angenehm vor dem Schadenfrohen ſteht. Hier heben ſich die beiden Welten innerhalb des Nichtindifferenten, das ja allein mein Intereſſe zu motivieren vermag, deutlich voneinander ab: die Welt der Werte und die des bloß für mich Angenehmen und Befriedigenden. Es handelt ſich hierbei geradezu um zwei verſchiedene Kategorien von Bedeutſamkeit und nicht etwa um bloße Höhenunterſchiede innerhalb derſelben Bedeutſamkeitskategorie. Die klare Trennung beider iſt nicht nur für das

Verſtändnis des Weſens der Werte unerläßlich ſondern gerade für das Verſtändnis der Sittlichkeit. Dieſe Scheidung iſt denn auch nicht nur praktiſch ſtets gemacht worden, ſondern ſie iſt — wenn auch nicht expressis verbis — doch implicite in der philosophia perennis berückſichtigt worden.

Aber die Trennung dieſer beiden Bedeutſamkeitskategorien reicht noch nicht aus. Wir müſſen gerade vom Standpunkt der Ethik aus dreierlei unterſcheiden:

1. das Wertvolle,
2. das objektive Gut für mich,
3. das bloß für mich Befriedigende.

Dem Aufweis des objektiven Gutes für die Perſon, das wir hier noch zwiſchen die fundamentale Scheidung von Wert und bloß „für mich befriedigend" quasi als Mittelglied einſchalten und der Darſtellung ſeiner Bedeutung für die Sittlichkeit ſollen dieſe Ausführungen gelten.

I.

Wenn wir davon ſprechen, daß etwas ein „Gut" oder ein „Übel" für jemand ſei, ſo haben wir ein ganz Eigentümliches im Auge. Wir ſagen etwa, es ſei ein hohes Gut für einen Menſchen, daß er ſeine geiſtigen Fähigkeiten ausbilden könne. Dann betrachten wir dieſe Tatſache nicht unter dem Geſichtspunkt des „Wertes" ſondern der Bedeutung, die ſie für dieſen Menſchen beſitzt. Gewiß, es iſt der Tatbeſtand auch ein wertvoller, und wir können ſeine Bedeutſamkeit auch in der Werthinſicht betrachten. Aber außerdem iſt er zugleich auch in einer neuen Hinſicht bedeutſam — als ein Gut für den Betreffenden. Inſofern er wertvoll iſt, iſt ſeine Bedeutung eine ganz in ſich ruhende und weiſt keinerlei „für" auf. Die Perſon, an der die geiſtigen Fähigkeiten ausgebildet werden, iſt nur als Träger bei der Frage des Wertes beteiligt, aber ſie iſt ebenſowenig Adreſſat dieſer Bedeutſamkeit wie irgend ein anderer Menſch. Wenn wir jedoch ſagen, dieſe Tatſache ſei ein „Gut" für den Betreffenden, ſo meinen wir eine Bedeutſamkeit, die ſie nur für *dieſe* Perſon beſitzt. Wir meinen dann eine Bedeutſamkeit, die ſich gleichſam an dieſen einen Menſchen „adreſſiert", wir meinen, daß dieſer Tatbeſtand ein Moment des „Freundlichen" für die betreffende Perſon beſitzt, ein „Pro", ein ſie Bejahendes, mit ihr Solidariſches. Es handelt ſich hierbei um eine ganz

eigene Kategorie von Bedeutſamkeit, die Bedeutſamkeit, die in dem objektiven „Pro" einem Menſchen gegenüber beſteht. Sie kennzeichnet alles, was als „Gut" für jemand bezeichnet werden kann, ſowohl alles, was eine Steigerung der Werte an einer Perſon herbeiführt, wie alles, was die Perſon beglückt. Die gute Erziehung iſt nicht nur bedeutſam, inſofern ſie dazu beiträgt, ſittliche Werte an dem Zögling zu entfalten, ſondern ſie iſt auch ein „Gut" für den Betreffenden. Sie iſt ein objektiv „Freundliches" für *ihn*. Die Geſundheit eines Menſchen iſt nicht nur wertvoll und in ſich bedeutſam, ſie iſt auch ein Gut für den Betreffenden. Ebenſo die äußere Freiheit, Erfolg in der Arbeit, Achtung und Verſtändnis bei den Mitmenſchen, Freundſchaft, Ehe u. a. m.

Wir können dieſe Inhalte einmal unter dem Wertgeſichtspunkt betrachten. Dann haben wir die Bedeutſamkeit dieſer Gegenſtände im Auge, die ſie als ſolche in ſich beſitzen. So ſteht etwa die Geſundheit eines Menſchen in ihrer Werthaftigkeit vor uns, wenn wir einem fremden Menſchen helfen, aus einer Umgebung herauszukommen, die für ihn geſundheitsſchädlich iſt. So ſteht die Freundſchaft als Wertvolles vor uns, wenn wir uns bei der Lektüre des Briefwechſels eines heiligen Franz von Sales und einer heiligen Johanna Franziska von Chantal freuen, daß eine ſo edle, heilige Gemeinſchaft ſich realiſiert hat. So empfinden wir etwa die Tatſache als wertvoll, daß ein großer Künſtler, wie Bruckner, der lange verkannt wurde, endlich die gebührende Anerkennung findet und freuen uns darüber.

Wir können aber auch in ganz anderem Sinne von dieſen Inhalten als Gütern ſprechen. Die eigene Geſundheit bedeutet ein Gut für mich — Krankheit ein Übel für mich. Anerkennung und Verſtändnis bei den Mitmenſchen bedeutet ein Gut für mich, Verkanntwerden ein Übel für mich. Die Gemeinſchaft mit einem edlen Menſchen bedeutet ein hohes Gut für mich u. ſ. f. Wenn wir die Frage aufwerfen, „cui bono", ſo haben wir eben dieſe Bedeutſamkeit im Auge und nicht die des Wertes. Denn bei der Hinſicht des Wertvollen iſt dieſe Frage ſinnlos, es bedarf eines ſolchen Stütz- oder Zielpunktes nicht, das Wertvolle iſt in ſich bedeutſam und verherrlicht Gott in ſeinem Eigengehalt. In dem „Pro" des objektiven Gutes für die Perſon tritt uns gleichſam in der Sphäre des Aperſonalen etwas entgegen, was innerhalb des Perſonalen die Liebe auszeichnet. Die Bejahung der geliebten Perſon, das Eingehen auf ſie und ihr legitimes Intereſſe, das „für"-ſie-Einſtehen, beſitzt ein objektives Korrelat in dieſem

„Pro" alles deſſen, was wir als objektives Gut für eine Perſon bezeichnen können. Es iſt darum auch ohne weiteres verſtändlich, daß all die Inhalte, die dieſes „Pro" beſitzen, ein Vehikel für die Liebesintention bilden und als Wohltaten dem anderen gewünſcht werden.

Der hier vorliegende Charakter eines objektiven Gutes für die Perſon bedeutet offenbar eine ganz eigene Kategorie der Bedeutſamkeit. Es handelt ſich nicht um die ſouveräne, in ſich ruhende, abſolute Bedeutſamkeit des „Wertvollen", etwa des „Guten" und „Schönen", ſondern um eine relative Bedeutſamkeit — um das, was ein Inhalt als „Geſchenk" für die Perſon darſtellt. Ein Mißverſtändnis muß hier gleich ausgeſchaltet werden. Dieſe Relativität iſt nicht eine im Träger gelegene ſondern eine der Art der Bedeutſamkeit immanente. Wir können von verſchiedenen Dingen ſagen, ſie ſeien gut „für" die Perſon, ſo z. B. der Umgang mit einem Menſchen, ein beſtimmtes Milieu, die Veränderung der Lebensverhältniſſe, eine Reiſe in ein beſtimmtes Kulturgebiet uſw. Wir meinen dann, dieſe Dinge hätten eine heilſame Wirkung auf eine beſtimmte Perſon, durch ſie kämen wertvolle Haltungen und Eigenſchaften zur Entfaltung in ihr, oder Negatives würde durch ſie überwunden. Die Bedeutſamkeit dieſer Dinge iſt aber in dieſen Fällen ganz die der Werte. Sie ſind bedeutſam wegen ihrer Beziehung zur Realiſierung von Werten. Ihre Bedeutſamkeit iſt zwar eine indirekte, aber nicht eine relative. Wir meinen bei ihnen nicht den Wert, den ſie eventuell als ſolche beſitzen, ſondern ihre Geeignetheit, Werte in der Perſon zur Entfaltung zu bringen. Dieſe „Relativität" iſt nur eine, die die Trägerſchaft betrifft, nicht eine, die die Bedeutſamkeit als ſolche charakteriſiert. Solange wir etwas in dieſem Sinn für die Perſon als „gut" oder „heilſam" bezeichnen, betrachten wir es nicht unter dem Geſichtspunkt des „objektiven Gutes für die Perſon", bei dem es ſich um eine neue Kategorie der Bedeutſamkeit handelt, ſondern unter dem Geſichtspunkt des Wertvollen. Der Sprachgebrauch gut „für" die Perſon, im Sinne der Förderung objektiver Werte an und in der Perſon, ſeien ſie ſittlicher, intellektueller oder vitaler Art, iſt denn auch ein ungenauer und mißverſtändlicher. Die Beziehung des „für" — Perſonen gegenüber — legt von vornherein die Vorſtellung nahe, als ob die Perſon als Subjekt gefaßt ſei und nicht als Träger objektiver Werte. Der Sprachgebrauch, der bei aperſonalen Gegenſtänden eindeutig iſt, etwa wenn wir ſagen, eine geographiſche Situation iſt gut für die Entfaltung gewiſſer Kulturwerte, oder etwas iſt gut für die Ausbreitung der Religion, wird

in der Anwendung auf Perſonen ohne weiteres zweideutig und irreführend.

Man könnte nun meinen, das ſubjektiv Befriedigende ſtelle eben dieſe neue Kategorie der Bedeutſamkeit dar. Dieſes „Pro" wohne allem Luſtvollen inne im Gegenſatz zum Unluſtvollen, und die Frage „cui bono" ziele eben darauf ab, wer einen Vorteil davon habe, was letzten Endes doch nur eine Umſchreibung dafür ſei, für wen eine Befriedigung daraus erwachſe. Es handle ſich hierbei alſo wohl um eine neue Kategorie von Bedeutſamkeit gegenüber den Werten, aber eben um die ſchon eingangs erwähnte des ſubjektiv Befriedigenden. Dieſer Auffaſſung läge aber ein völliges Verkennen des Tatbeſtandes zugrunde. Dieſes „Pro" trägt einen Charakter objektiver Gültigkeit, den das ſubjektiv Befriedigende völlig vermiſſen läßt. Die ratio des wohlverſtandenen wahren „Intereſſes" des Einzelnen iſt nicht identiſch mit dem die Perſon ſubjektiv Befriedigenden. Nicht alles Befriedigende trägt dieſen Index, denken wir an die Befriedigung des Schadenfrohen oder Rachſüchtigen, wenn der Feind leidet, oder an das Befriedigende des Kokaingenuſſes für den Kokainſüchtigen. Obgleich es ſubjektiv befriedigend iſt, weiſt es objektiv viel eher einen feindlichen Charakter auf, ein „Contra" ſtatt eines „Pro", eine giftige Süßigkeit.

Der Unterſchied der beiden Bedeutſamkeitskategorien des bloß ſubjektiv Befriedigenden einerſeits, und deſſen, was dem wahren Intereſſe der Perſon dient andrerſeits, liegt klar zu Tage, ſo lange wir neben das bloß ſubjektiv Befriedigende ſolche Inhalte ſtellen, durch die die Perſon Träger von Werten wird. So lange wir bei den objektiven Gütern für die Perſon etwa an die Freundſchaft mit einem edlen Menſchen denken, von dem ein ſittlich heilſamer Einfluß ausgeht, oder an eine Kindheit in einer reinen, edlen Umgebung, oder an die gute Ausbildung aller geiſtigen Anlagen, iſt es ohne weiteres einleuchtend, daß ihre Bedeutſamkeit „für" die Perſon nicht mit dem „ſubjektiv die Perſon Befriedigenden" gleichgeſetzt werden darf. Dieſe Inhalte ſind abgeſehen davon, daß ſie wertvoll ſind, weil ſie die Realiſation von Werten fördern, bedeutſam, inſofern ſie dem eigentlichſten legitimen Intereſſe der Perſon dienen. Ihre Beziehung zur ſubjektiven Befriedigung der Perſon iſt dabei eine ganz indirekte und ſpielt offenbar keine Rolle dafür, daß wir dieſe Inhalte als „Güter für die Perſon" bezeichnen. Der Maßſtab, an dem wir hier meſſen, nach dem wir auswählen, welche Inhalte objektive Güter für die

Perſon ſind, iſt ein ganz anderer. Die Bejahung der Perſon in ihrem eigentlichen Sinn und in ihrer Beſtimmung, die das „Pro“ in dieſen Fällen ausmacht, geht ſouverän über den Kopf des „ſubjektiv Befriedigenden“ hinweg. Die Hinſicht des „cui bono“ gipfelt hier in der Beziehung zu dem ewigen Heil der Perſon. Auch Krankheit, Armut, ungerechte Behandlung, Demütigung, Leiden aller Art können als „objektive Güter für die Perſon“ unter Umſtänden fungieren, da ſie, obgleich unluſtvoll, unter Umſtänden dem wahren Intereſſe der Perſon dienen und dann dieſes Vorzeichen des objektiven „Pro“ tragen. Wenn wir hingegen an die objektiven Güter für die Perſon im engeren Sinn denken, die wir in dieſem Zuſammenhang in beſonderer Weiſe im Auge haben, ſo liegt die Selbſtändigkeit der Bedeutſamkeitshinſicht des „objektiven Gutes für die Perſon“ gegenüber der des „bloß ſubjektiv Befriedigenden“ nicht ſo offen zu Tage. Wenn wir Geſundheit, Wohlſtand, äußere Freiheit (im Gegenſatz zur Gefangenſchaft), ein ſchönes Haus, ſchöne Reiſen, Erfolg in der Arbeit, Anerkennung und Verſtandenwerden, Freundſchaft, Ehe als objektive Güter für die Perſon bezeichnen, ſo denken wir doch an das, was ſie ſubjektiv für die Perſon bedeuten, was ſie ihr an Glück ſpenden, was ſie dem emotionalen Zentrum der Perſon zu geben vermögen. Hier iſt es nicht nur das objektive „Intereſſe“ der Perſon, das wir im Auge haben, und bei dem wir über die Frage ihres ſubjektiven Glückes hinweggehen, ſondern gerade die Beziehung zur Welt des ſubjektiven Erlebens, die uns dieſe Inhalte als Güter bezeichnen läßt. Sie heben ſich doch deutlich von den Inhalten ab, deren rein objektives „Pro“ in der Förderung von Werten an der Perſon gegeben war. Zweierlei gilt es hier, klar zu verſtehen. Erſtens, daß es ſich hier wirklich um objektive Güter für die Perſon handelt, die ſich tiefgehend von den Gütern unterſcheiden, die auf die Realiſation von Werten an der Perſon bezogen ſind. Zweitens, daß hier — wenn auch modifiziert — die Bedeutſamkeit des objektiven „Pro“ vorliegt und nicht die des bloß „ſubjektiv Befriedigenden“.

Wir wenden uns zunächſt dem erſten Moment, dem Unterſchiede innerhalb der objektiven Güter für mich zu. Wir haben geſehen, daß all das, wodurch in einer Perſon Wertvolles gefördert wird, nicht nur unter dem Wertgeſichtspunkt bedeutſam iſt ſondern auch unter dem Geſichtspunkt des wohlverſtandenen Intereſſes der betreffenden Perſon, was uns berechtigt, auch hier von objektiven Gütern für die Perſon zu ſprechen. Ein ſolches objektives Gut für die Perſon iſt etwa auch eine Krankheit,

durch die ſie ſittlich bekehrt wird, oder das gute Milieu, das einen ſittlich guten Einfluß auf ſie ausübt. Das „Pro", das in dem Gehalt dieſer objektiven Güter „für die Perſon" liegt, iſt zunächſt rein objektiver Natur. Es adreſſiert ſich nicht an das Erlebniszentrum der Perſon ſondern unter Umſtänden über den Kopf desſelben weg an die Perſon. Die Beziehung des Gutes zu der Perſon iſt ſo geartet, daß die Perſon gleichſam im Akkuſativ ſteht und nicht im Dativ. Ganz anders liegt der Fall bei den objektiven Gütern für die Perſon im engeren Sinn. Wenn wir Wohlſtand, eine ſchöne Reiſe, Erfolg in der Arbeit, Freiheit, Freundſchaft uſw. als objektive Güter für die Perſon bezeichnen, ſo meinen wir Inhalte, die ſich an das Erlebniszentrum der Perſon wenden, deren „Pro" der Perſon als „Subjekt" gilt, die ſich an die Perſon als erlebendes Subjekt adreſſieren. Sie ſprechen die Perſon gleichſam als „du" an und nicht als „er", in der zweiten und nicht in der dritten Perſon, wie die objektiven Güter für die Perſon es tun, die als erſte Gruppe oben angeführt wurden. Das legitime „Intereſſe" der Perſon iſt hier das legitime „Glück", bezw. alles legitim Befriedigende. Die Perſon ſteht dieſen Gütern gleichſam mit geöffneten Armen, mit zugewandtem Antlitz gegenüber. Das für die Perſon „Freundliche", „ſie Bejahende" iſt hier zunächſt in der Beziehung zu dem Erlebnis gegeben, bezw. in dem erlebbaren Gehalt der betreffenden Güter. Die Perſon wird von den Gütern gleichſam im Dativ angeſprochen. Während bei dem erſteren Typus zunächſt nur ein objektives „Pro" vorliegt, das als ſolches nicht auf die Erlebnisſphäre abzielt und unabhängig vom Erlebtwerden voll aktualiſiert iſt, liegt bei dieſen Gütern zunächſt ein „Pro" vor, das ſich erſt im Erlebtwerden voll aktualiſiert. Das Entſcheidende aber iſt, zu verſtehen, daß trotz dieſer tiefgehenden Verſchiedenheit der beiden Arten von „objektiven Gütern für mich" doch in beiden dieſelbe Bedeutſamkeitskategorie enthalten iſt. Bei den erſteren iſt das erlebbare „Pro" latent in dem „objektiven Pro" enthalten, und bei den letzteren iſt gleichſam das objektive „Pro" latent in dem erlebbaren „Pro" enthalten. Selbſtverſtändlich kann derſelbe Inhalt gleichzeitig ein objektives Gut für die Perſon in der weiteren und engeren Bedeutung ſein. Eine Freundſchaft mit einem edlen Menſchen etwa kann auf Grund ihres heilſamen Einfluſſes als „objektives Gut für die Perſon" im erſteren Sinn bezeichnet werden, gleichzeitig aber als Quelle eines tiefen Glückes als objektives Gut in dem zweiten Sinn. Dieſe mögliche Perſonalunion hebt die Eigenart der beiden Geſichtspunkte innerhalb der Bedeutſamkeitskategorie des objek-

tiven Gutes für die Perſon nicht auf. Außerdem gibt es natürlich Fälle, in denen ein Inhalt nur ein „objektives Gut für die Perſon“ im erſteren Sinn darſtellt, wie etwa eine Krankheit, die jemand zur ſittlichen Umkehr veranlaßt, oder in denen ein Inhalt nur im zweiten Sinn ein „objektives Gut“ für die Perſon darſtellt, wie eine wohlſchmeckende Speiſe, der Beſitz eines Automobils u. a. m.

Wir wenden uns nunmehr dem zweiten Moment zu. Dieſe luſtſpendenden und glückſpendenden objektiven Güter für mich, die wir als erlebniszugewandte bezeichnen können, beſitzen, — obgleich ſie ſich an die erlebende Perſon adreſſieren — doch die Bedeutſamkeit des „objektiven Pro“ und unterſcheiden ſich von der Bedeutſamkeitskategorie des bloß für die Perſon Befriedigenden durchaus. Solange wir nur feſtſtellen, daß ein Inhalt ſubjektiv befriedigend iſt, haben wir noch nichts darüber ausgeſagt, ob er ein objektives Gut für die Perſon darſtellt oder nicht. Das Schmeichelwort iſt für den Eitlen befriedigend, ein objektives Gut iſt es nicht für ihn, weil ihm das „Pro“ nicht innewohnt, weil ihm der Charakter eines objektiven Geſchenkes für die Perſon fehlt. Befriedigend iſt das Unglück des Feindes für den Rachſüchtigen, das Morphium für den Morphiniſten uſw., der Charakter des objektiven Gutes für die Perſon aber haftet ihnen nicht an, ihnen wohnt nicht das „Pro“ inne ſondern viel eher ein „Contra“ im Unterſchied zu der guten Speiſe, dem Wohlſtand, der äußeren Freiheit, dem Erleben eines Kunſtwerks, einer ſchönen Reiſe, Anerkennung, Erfolg in der Arbeit, Gemeinſchaften wie Freundſchaft, Ehe uſw. All dieſe Inhalte ſind zwar auch befriedigend, aber nicht nur dies ſondern auch objektive Güter für die Perſon in dem engeren Sinn. Die Bedeutſamkeitskategorie des erlebniszugewandten, objektiven Gutes für die Perſon iſt alſo offenbar von der des „bloß ſubjektiv Befriedigenden“ ebenfalls ganz zu ſcheiden.

Aber, ſo könnte es ſcheinen, genügt es nicht zu ſagen, bei dem objektiven Gute handle es ſich um die Bedeutſamkeit des ſubjektiv Befriedigenden, inſofern es legitim iſt? Mit dieſem Zuſatz: „inſofern es legitim iſt“ hat man aber ſchon einen völlig neuen Maßſtab eingeführt, der den eindeutigen Geſichtspunkt des „ſubjektiv Befriedigenden“ ſprengt. Die neue Hinſicht mißt das Gut danach, was es der Perſon auf Grund ſeines objektiven Gehaltes in Bezug auf das legitime emotionale Zentrum zu ſagen hat, inwiefern es den Charakter eines „Pro“ für den Menſchen beſitzt und für ihn objektiv ein Geſchenk darſtellt. Damit iſt eine völlig

neue Kategorie der Bedeutſamkeit eingeführt, mit einer vom ſubjektiven Maßſtab der Befriedigung unabhängigen objektiven Ratio. Es gilt eben auch hier bei den erlebniszugewandten objektiven Gütern für die Perſon die merkwürdige Mittelſtellung des objektiven Gutes für die Perſon zu verſtehen, das einerſeits von der „Bedeutſamkeit in ſich“ der Werte andrerſeits von der rein ſubjektiven Bedeutſamkeit des bloß für die Perſon Befriedigenden ſcharf zu trennen iſt. In dem Wort „objektiv“ liegt die von dem Maßſtab des „bloß für die Perſon Befriedigenden“ ganz verſchiedene Hinſicht, in dem Wort „für mich“ die immanente Relativität der Bedeutſamkeit gegenüber dem Wertvollen.

Die eigene Hinſicht des „objektiven Gutes für mich“ tritt uns beſonders klar vor Augen, wenn wir bedenken, daß es hier ein von der ſubjektiven Einſtellung der Perſon Unabhängiges iſt, was dieſe Inhalte als poſitiv für die Perſon charakteriſiert, und daß es hier ſogar eine von der ſubjektiven Einſtellung der Perſon unabhängige objektive Rangordnung der Güter gibt. So klar dieſer Tatbeſtand bei dem objektiven Gut für die Perſon in weiterem Sinn iſt, das ſich auf die Wertſteigerung bezieht, ſo wenig leuchtet dies auf den erſten Blick bei den objektiven Gütern im engeren Sinn ein, die ſich auf das Erlebnis beziehen. Aber auch bei den objektiven Gütern, die ſich ihrem Sinn nach an das Erlebtwerden adreſſieren, iſt ihr Charakter als objektives Gut für die Perſon ein von der ſubjektiven Einſtellung der Perſon unabhängiger. Freiheit, Geſundheit, Verſtanden- und Geliebtwerden ſind als objektive Güter für die Perſon charakteriſiert, ganz unabhängig davon, ob der Betreffende ſie würdigt und als ſolche verſteht. Sie hören nicht auf, dieſes Freundliche, Poſitive für die Perſon zu bedeuten, dieſes „Pro“ zu beſitzen, auch wenn die Perſon ſie aus einer beſtimmten Einſtellung heraus nicht würdigt. In ihrem Gehalt liegt dieſer Charakter der „Wohltat“, des „Geſchenkes“ für die Perſon *objektiv* begründet.

Solange ich einfach davon ausgehe, was jemand ſubjektiv befriedigt, iſt ein Abſehen von der jeweiligen Einſtellung des Einzelnen in dieſem Sinne unmöglich. Es fehlt eben dann der mögliche Rekurs auf eine objektive Ratio. Man könnte höchſtens hier das durchſchnittlich den Menſchen Befriedigende dem ausnahmsweiſe Befriedigenden gegenüberſtellen. Aber darin liegt keinerlei Charakteriſtik eines Inhaltes als objektives Gut, daß ich von ihm eine häufig eintretende Wirkung ausſage, die aber zuweilen ausbleibt. Was hat es für A für eine Bedeutung, daß „Verſtandenwerden“

von den meiſten Menſchen als befriedigend empfunden wird, wenn es ihn als indiskrete Einmiſchung in ſeine Angelegenheit bedrückt und reizt? Vom reinen Maßſtab des ſubjektiv Befriedigenden aus iſt ein Abſehen von dem im individuellen Fall Befriedigenden unmöglich. Man könnte hier höchſtens im Fall einer Täuſchung über den Tatbeſtand einen Inhalt als „an ſich" befriedigend für die Perſon charakteriſieren, obgleich die Wirkung tatſächlich ausbleibt. Wenn ein Mißtrauiſcher einen anderen, der ihm ein ſchmeichelhaftes Kompliment macht, mißverſteht und es für eine beleidigende Anſpielung hält, ſo können wir ſagen, daß „objektiv" ein für ihn Befriedigendes vorlag, das er jedoch „ſubjektiv" nicht erlebte, weil er ſich über den zugrunde liegenden Tatbeſtand täuſchte. Aber offenbar hat dieſer Gegenſatz von dem objektiv Beſtehenden und dem bloß vermeintlich dafür Gehaltenen nichts mit einer Objektivität im Sinne eines in ſich gültigen Maßſtabes zu tun, der von der Wirkung auf ein Individuum unabhängig iſt. Wenn jemand das Kompliment verſteht, wie es gemeint iſt, ſich aber aus Komplimenten nichts macht, ſo können wir nicht mehr ſagen: er hat ein *objektiv* Befriedigendes ſubjektiv nicht gewürdigt, denn für ihn iſt das Schmeichelwort in ſeiner Eigenqualität nicht befriedigend, und „objektiv" bedeutet hier nur, daß es für gewiſſe Menſchen auf Grund ſeiner Eigenart befriedigend ſein kann bezw. meiſtens befriedigend wirkt. Bei den objektiven Gütern für die Perſon handelt es ſich dagegen um Inhalte, die tatſächlich in einer von der zufälligen ſubjektiven Einſtellung unabhängigen Ratio den Charakter der Wohltat für die Perſon beſitzen und in klaſſiſcher Weiſe ein „Pro" für ſie bedeuten.

Die Unterſcheidung der neuen Bedeutſamkeitskategorie dieſer objektiven Güter für die Perſon gegenüber der des „bloß ſubjektiv Befriedigenden" iſt dadurch erſchwert, daß das „Angenehme" als ſolches, inſofern es nicht auf ein illegitimes Zentrum in der Perſon relativ iſt, alſo auf Hochmut und Begierlichkeit, auch ein objektives Gut für die Perſon darſtellt. Es enthält, inſofern es angenehm iſt, einen die Perſon bejahenden Charakter, ein „Pro", ein „freundliches" Moment. Das Angenehme iſt alſo, wenn es nicht durch die Beziehung auf ein illegitimes Zentrum vergiftet und in ſeinem qualitativen Gehalt pervertiert iſt, auch ſtets in der Hinſicht des objektiven Gutes für die Perſon bedeutſam. Aber darum iſt die Hinſicht des Angenehmen als ſolche noch in keiner Weiſe mit der des objektiven Gutes für mich identiſch. Unter die formale Hinſicht des Be-

friedigenden fällt das Schmeichelwort für den Eitlen, verweichlichender Komfort für den Faulen, das Unglück des Feindes für den Rachſüchtigen, die Demütigung des Beneideten für den Reſſentimenterfüllten, das Quälen anderer für den Sadiſten, ebenſo wie eine gute Speiſe, wie eine Freundſchaft, wie eine ſchöne Reiſe, und doch ſind nur letztere objektive Güter für die Perſon, die anderen hingegen nicht.

Man könnte verſucht ſein, dieſe Bedeutſamkeitskategorie als dasjenige, was befriedigend ſein „ſollte“, zu formulieren. Wenn man damit zwar dem Umfang nach auch die objektiven Güter für mich vielleicht faſſen könnte, die Faſſung wäre ungenau und würde die Eigenart der Bedeutſamkeitskategorie des objektiven Gutes für mich verſchleiern. Denn dieſes „Sollen“ iſt eben in der in ſich valenten Eigenart der Inhalte gegründet, die der Perſon etwas beſtimmtes Poſitives zu geben haben. Dieſes „Sollen“ ſagt nicht, daß die Perſon vom ſittlichen Standpunkt aus verpflichtet ſei, alle objektiven Güter für ſie als befriedigend zu empfinden, — das kann, wie wir ſpäter ſehen werden, nicht von allen ohne weiteres geſagt werden — ſondern es beſagt nur, daß dieſe Inhalte auf Grund ihres Gehaltes dieſen Geſchenkcharakter für die nicht pervertierte Perſon beſitzen. Das „Befriedigend-ſein-ſollen“ iſt alſo ſchon in der neuen Bedeutſamkeitshinſicht gegründet, und hinter dieſer Formulierung verbirgt ſich, daß der Maßſtab des „Angenehmen“ bezw. „Befriedigenden“ als *ſolcher* bereits verlaſſen iſt.

Wir können uns die Eigenart der objektiven Güter für mich im Unterſchied des bloß Befriedigenden indirekt klar zu Bewußtſein bringen, wenn wir uns in die Haltung des Liebenden verſetzen. Jeder echten Liebe iſt es eigen, dem Geliebten Wohltaten erweiſen zu wollen. Man wünſcht dem anderen alles „Angenehme“, von einer „guten Speiſe“ bis zu dem Glück des „Geliebt- und Verſtandenwerdens“, ja bis zu ſeinem Heil. Man wünſcht ihm aber nur das, was dieſes objektive „Pro“ beſitzt. Man wird dem Freunde, wenn er eitel iſt, nicht dazu verhelfen, daß er umſchmeichelt wird, man wird dem rachſüchtigen Freund nicht zu der Befriedigung der Rache verhelfen, man wird dem Reſſentimenterfüllten nicht Situationen wünſchen, in denen er ſeiner Schadenfreude frönen kann, und dies nicht nur, weil er dadurch ſittlich Schaden leidet, — es alſo auch ein objektives Übel i. w. S. für ihn iſt,—ſondern auch weil dieſem giftigen „Angenehmen“ jedes wirkliche „Pro“ fehlt und ihm vielmehr trotz des Befriedigenden ein „Contra“ innewohnt. Die Liebe macht den inneren Geſtus aller echten

objektiven Güter für die Perſon mit. Ihrer Bejahung der Perſon iſt es ſelbſtverſtändlich, nicht nur alle die Güter ihr zu wünſchen, durch die ihr Wert gefördert wird, ſondern all das, was das poſitive Vorzeichen des „Geſchenkes" für die Perſon beſitzt, alſo auch alle erlebniszugewandten objektiven Güter für die Perſon. Der Maßſtab für die von der Liebe intendierten Wohltaten iſt nicht das bloß für den anderen Befriedigende ſondern das, was den Charakter des objektiven Gutes für ihn beſitzt. Noch klarer tritt die eigene Kategorie des „objektiven Gutes für die Perſon" im Unterſchied von der Hinſicht des bloß Befriedigenden vor unſer geiſtiges Auge, wenn wir an all das denken, was wir als Geſchenk von Gott auffaſſen können. Nicht inſofern etwas angenehm iſt, berechtigt es uns dazu, es als Geſchenk Gottes zu betrachten, ſondern inſofern es ein objektives Gut für mich iſt und dieſen objektiven Stempel des für die Perſon Freundlichen, ſie Beſchenkenden und für ihr legitimes Zentrum Befriedigenden beſitzt. Jeder Trunk Waſſers, jedes Lager, das den Müden aufnimmt, Geſundheit, Erfolg in der Arbeit, jedes Kunſtwerk, das wir genießen, jeder wahre Freund, der uns verſteht, kann als Geſchenk Gottes betrachtet werden, nicht aber das Unglück des Feindes, die unwahre Schmeichelei, die Demütigung des Beneideten, die deſpotiſche Macht, die der Ehrgeizige erlangt, ſo ſubjektiv angenehm ſie auch ſein mögen.

Wir erwähnten ſchon, daß innerhalb der objektiven Güter für die Perſon wie bei dem Wertvollen, von einer Rangordnung geſprochen werden kann. Das Erleben eines Kunſtwerkes iſt ein höheres objektives Gut für die Perſon als eine gute Speiſe, eine tiefe Freundſchaft ein höheres Gut als der Beſitz eines Automobils oder eines Reitpferdes, eine befriedigende und ausfüllende Berufstätigkeit ein höheres Gut als Erfolg in der Geſellſchaft, die Freiheit im Gegenſatz zur Gefangenſchaft ein höheres Gut als der Beſitz eines ſchönen Hauſes. Das heißt nicht nur, der eine Inhalt iſt, abgeſehen von ſeiner Funktion als objektives Gut für die Perſon, Träger höherer Werte, ſondern es liegt hier auch eine Rangordnung in Bezug auf die Bedeutſamkeitskategorie des objektiven Gutes für die Perſon vor. Das, was der einzelne Inhalt der Perſon in dieſer Richtung zu geben hat, iſt von verſchiedener Größe, Tiefe und qualitativem Gewicht. Ganz unabhängig von der jeweiligen Senſibilität und Rezeptivität des Einzelnen laſſen ſich die objektiven Güter für die Perſon in ihrem Rang einteilen.

Das Reich der objektiven Güter für die Perſon weiſt aber nicht nur

Rangunterſchiede auf, ſondern zerfällt bei genauerer Analyſe auch in verſchiedene, formal und material abgegrenzte Gruppen:

1. Die luſtſpendenden Güter (wie etwa eine gute Speiſe),
2. die glückſpendenden Güter (wie etwa eine Freundſchaft),
3. die elementaren Güter (wie etwa die für die Lebenserhaltung erforderliche Nahrung),
4. die Nützlichkeitsgüter (wie etwa Telephon, Trambahn uſw.).

Auf dieſe Unterſchiede einzugehen, iſt aber in dem Rahmen dieſer Unterſuchung nicht möglich und muß ſpäteren Arbeiten vorbehalten bleiben. Hier ſei nur darauf hingewieſen.

Unſere Analyſen zeigen uns klar die Eigenart der Bedeutſamkeitskategorie des objektiven Gutes für die Perſon im Unterſchied zu der des Wertes einerſeits und des bloß für die Perſon ſubjektiv Befriedigenden andrerſeits. Auch die Verſchiedenheit der beiden Typen von objektiven Gütern für die Perſon, der erlebniszugewandten und der nicht erlebniszugewandten, liegt offen zu Tage. Wir wenden uns kurz der Betrachtung der Rolle der erlebniszugewandten objektiven Güter für die Perſon in unſerem emotionalen Leben zu.

II.

Sehr häufig wird ein emotionales Intereſſe einem Gegenſtand gegenüber dadurch begründet, daß dieſer Gegenſtand ein objektives Gut für mich oder andere darſtellt. Unſer Intereſſe kann einem Inhalt nicht nur gelten, inſofern er wertvoll oder inſofern er für mich befriedigend iſt, ſondern auch inſofern er ein objektives Gut für die eigene oder eine fremde Perſon darſtellt. Wie es Stellungnahmen gibt, die ihrem Weſen nach Wertantworten ſind, wie etwa Verehrung, Begeiſterung, Liebe, wie andere Stellungnahmen notwendig auf ein bloß für mich Befriedigendes antworten, etwa Schadenfreude, Neid oder ein ſinnliches Begehren, ſo gibt es auch Verhaltungsweiſen, die ihrem Weſen nach als Korrelat ein objektives Gut für die Perſon vorausſetzen. So ſetzt die Dankbarkeit voraus, daß mir der andere eine „Wohltat“ erwieſen, alſo nicht nur ein in ſich Wertvolles getan hat, auch nicht nur ein für mich Befriedigendes ſondern ein objektives Gut für mich mir vermittelt hat; ſo ſetzt das Verzeihen voraus, daß mir der andere ein objektives Übel für mich angetan hat und nicht nur ein ſubjektiv Unangenehmes, aber auch nicht nur ein in ſich Negatives. Das Verzeihen kann nur die Beleidigung, Kränkung uſw. aus-

ſtreichen, inſofern in ihr etwas geſchah, was der Zufügung eines objektiven Übels für mich gleichkommt. Inſofern ſie ein Negativwertiges darſtellt und einen ſittlichen Unwert realiſiert, liegt ſie jenſeits des Kompetenzbereiches meines Verzeihens. Auf ſie iſt der Akt „Vergebung" bezogen, den zu vollziehen nur Gott die Kompetenz beſitzt und ein Geſchöpf nur, inſofern es von Gott die ausdrückliche Vollmacht dazu erhalten hat. Im Verzeihen hingegen nehme ich auf das Verhalten des anderen, inſofern es ein objektives Übel für mich darſtellt, inſofern es ein objektives „Contra" mir gegenüber enthielt, Bezug — natürlich nur auf ein als ſolches intendiertes und verſchuldetes. Darum kann ja auch nur der verzeihen, für den es ein objektives Übel war, und nicht ein dritter Unbeteiligter. Es genügt auch nicht, daß der andere bloß etwas für mich Unangenehmes, ſubjektiv Schmerzliches getan hat. Nehmen wir an, jemand macht einen ſehr empfindlichen Menſchen in liebevollſter Abſicht auf einen Fehler aufmerkſam. Der Empfindliche nimmt dieſe liebevolle Zurechtweiſung als Beleidigung auf. Für ein Verzeihen fehlt dann die objektive Vorausſetzung. Wenn er ſeinen Zorn überwindet und aus ſeinem Ichkrampf heraustritt, ſo wird ihm auch klar, daß er nichts zu verzeihen hat, weil der andere ihm kein objektives Übel angetan hat ſondern nur etwas ſubjektiv Unangenehmes, das aber ſeinem objektiven Gehalt nach ein „Freundliches" war, alſo kein „Contra" ſondern ein „Pro" enthielt. Die Überwindung der Bitterkeit iſt hier ein Heraustreten aus der Verkrampfung, bei der man einſieht, daß man dem anderen unrecht tat, alſo viel eher den anderen um Verzeihung bitten müßte, ſtatt ihm verzeihen zu können. Für den ſinnvollen Vollzug des Verzeihens iſt die Beziehung auf die Sphäre der objektiven Güter für die Perſon unerläßlich, bezw. die Vorausſetzung, daß dem Verzeihenden ein objektives Übel zugefügt wurde.

Ebenſo ſetzt das Opferbringen ein objektives Gut für die Perſon als Korrelat voraus. In dem Verzicht des Opfers liegt ſtets, daß ich von einem Gut, das mir irgendwie zuteil geworden iſt oder zuteil werden ſollte, mich abwende, bezw. von ſeinem Mir-zuteil-werden willensmäßig abſehe. Darin iſt die Beziehung zu einem objektiven Gut für mich gegeben. Man kann nicht etwas aufopfern, inſofern es in ſich wertvoll iſt, weil der Verzicht des Opfers keine Stellungnahme gegenüber dem Wert eines Inhaltes darſtellt ſondern gegenüber der Stellung des Wertvollen zu mir, gegenüber einem „für mich" daraus Erwachſenden. Ich kann nicht ein Kunſtwerk als ſolches zum Opfer bringen ſondern nur meinen Ge-

muß an demſelben oder meinen Beſitz, alſo ein irgendwie geartetes „Mir-zuteil-werden" desſelben. Ein bloß für mich Befriedigendes kann ich ebenfalls nicht aufopfern. Den Genuß der Rachſucht, der Schmeichelei, der unreinen Begierde kann ich nicht aufopfern, da ein Abſehen von Unwertigem als ſolches gefordert iſt und das Heroiſche, Freiwillige des Opfers hier keinen Platz hat. Es muß etwas „Angenehmes" ſein, das zugleich den Charakter des „objektiv Freundlichen" für die Perſon beſitzt, alſo ein objektives Gut für die Perſon darſtellt. Welche Rolle das objektive Gut für die Perſon für die Liebe ſpielt, deuteten wir ſchon an. Zwar iſt die Liebe ſelbſt ſtets Wertantwort, ſie kann nur durch die wirkliche oder vermeintliche Werthaftigkeit einer Perſon begründet werden. Aber ſie fundiert notwendig ein Intereſſe für alles, was als objektives Gut für die geliebte Perſon in Frage kommt. Aus ihr erwächſt eine Bejahung alles deſſen, was dieſes „Pro" der geliebten Perſon gegenüber enthält [1].

Mit dieſen Andeutungen über die Rolle dieſer Bedeutſamkeitskategorie für die Welt der emotionalen Akte und Stellungnahmen müſſen wir uns hier begnügen.

III.

Wir ſagten zu Anfang, die Erkenntnis der Eigenart der Bedeutſamkeitskategorie des objektiven Gutes für die Perſon ſei von großer Wichtigkeit für die Ethik. Wir wollen im Folgenden kurz verſuchen, auf ethiſche Probleme hinzuweiſen, für deren Löſung die Erkenntnis dieſer Bedeutſamkeitskategorie unerläßlich iſt. In dem Aufweis, daß der Begriff des „objektiven Gutes für die Perſon" ethiſch von entſcheidender Bedeutung iſt, ſoll ja die vorliegende Unterſuchung gipfeln.

Die Alternative von Egoismus—Altruismus hat eine große Rolle in der Ethik und noch mehr in der populären Beurteilung ethiſcher Fragen geſpielt. Egoismus gilt als ſittlich negativ, Altruismus als ſittlich poſitiv. Von einem rein hedoniſtiſchen Standpunkt aus, für den die Bedeutſamkeitskategorie des ſubjektiv Befriedigenden die einzig ſinnvolle Begründung unſeres Strebens und Wollens iſt, kann das Intereſſe dafür, daß ein anderer befriedigt werde, keinerlei ſittlichen Vorzug vor dem Inter-

[1] Wir haben hier nur einige charakteriſtiſche Beiſpiele herausgegriffen für die Rolle des objektiven Gutes für die Perſon im emotionalen Leben derſelben. Daß dasſelbe auch in der Motivation unſerer Freude und Trauer, unſerer Hoffnung und Furcht, unſeres Beleidigtſeins und Gekränktſeins und vieler anderer Erlebniſſe eine große Rolle ſpielt, iſt leicht einzuſehen.

eſſe beſitzen, das einem Inhalt gilt, weil er uns ſelbſt befriedigt. Ein ſittlich relevanter Gegenſatz von Egoismus und Altruismus kann auf dieſer Grundlage nicht ſtatuiert werden. Innerhalb der rein wertantwortenden Einſtellung hat der Unterſchied von Egoismus und Altruismus ebenfalls keinen Platz. Solange ich nur dafür intereſſiert bin, daß ein Wertvolles, in ſich Bedeutſames real werde, iſt mein Intereſſe mit demſelben ſittlichen Wert behaftet, ob es ſich um einen Wert an der eigenen Perſon oder an einer fremden Perſon handelt. Das rein wertantwortende Intereſſe dafür — daß ich ſelbſt rein oder wahrhaftig bin, iſt ebenſo „unegoiſtiſch" wie mein Intereſſe dafür, daß ein anderer rein und wahrhaftig ſei. Es iſt als reine Wertantwort weder „egoiſtiſch" noch „altruiſtiſch". Es bildet eine andere Antitheſe zum Egoiſtiſchen als das „Altruiſtiſche" und eine ſittlich viel bedeutendere und wichtigere. Egoiſtiſch iſt in dieſem Zuſammenhang in erſter Linie das Verhalten, das durch das ſubjektiv Befriedigende begründet wird, die Wertantwort ſtellt den diametral entgegengeſetzten ſittlich poſitiven Gegenpol zu dieſem Verhalten dar: die aus ſich heraustretende reine Hingabe an das in ſich Bedeutſame. Sie liegt ebenſo vor, ob es ſich um einen Wert an der eigenen oder fremden Perſon handelt. Dem Wertvollen gegenüber hat alſo dieſe Alternative keinen Platz. Erſt wenn wir den Geſichtspunkt des „objektiven Gutes" für die Perſon heranziehen, gewinnt dieſe Alternative einen Sinn. In unſerer Stellung zu den objektiven Gütern für die Perſon gewinnt die Frage, ob es ſich um das Intereſſe für ein objektives Gut für die eigene Perſon oder um ein Intereſſe für ein objektives Gut für eine fremde Perſon handelt, eine ethiſche Bedeutung. Das Streben nach einer wohlſchmeckenden Speiſe iſt ſittlich nicht poſitiv ſondern höchſtens neutral. Das Intereſſe dafür, daß ein anderer eine gute Speiſe ißt, ſtellt ein liebenswürdiges, ſittlich poſitives Verhalten dar. Das erſtere bezeichnen wir als egoiſtiſch, das letztere als altruiſtiſch. Und wenn wir um des anderen willen verzichten auf eine gute Speiſe, ſo erſcheint uns dies erſt recht als ſittlich poſitiv.

Woher kommt es, daß die Frage, ob es ſich um das bonum für die *eigene* oder um das bonum für die *fremde* Perſon handelt, einen ſittlich ſo großen Unterſchied in unſerem Verhalten bedingt? Warum iſt das Intereſſe dafür, daß der fremden Perſon ein „objektives Gut für ſie" zuteil wird, ſittlich poſitivwertig und das Intereſſe, daß ein ſolches Gut der eigenen Perſon zuteil werde, ſittlich indifferent? Es handelt ſich, wie

wir ſahen, in beiden Fällen um ein objektives Gut für die Perſon. Das eine Mal will ich, daß A ein objektives Gut erhalte, das andere Mal, daß B es erhalte. Warum iſt der Fall, in dem ich ſelbſt A bin, ein ſo anders gearteter? Entweder iſt das Verhalten, in dem wir uns für einen Inhalt auf Grund ſeines Charakters als objektives Gut für die Perſon intereſſieren, bezw. in dem wir uns dafür intereſſieren, daß jemand ein ſolches Gut zuteil werde, an ſich ſittlich wertvoll oder nicht, wie ſoll aber die Frage, ob es ſich um die eigene oder eine fremde Perſon dabei handelt, dafür entſcheidend ſein, ob ein Verhalten ſittlich wertvoll iſt oder nicht? Um dies zu verſtehen, müſſen wir beachten, daß ſchon rein formal der Fall, in dem ich ſelbſt nach dem Beſitz eines ſolchen Gutes ſtrebe, ſich von den Fällen unterſcheidet, in denen die Tatſache, daß ein anderer in ihren Beſitz gelangt, von mir gewollt wird, indem hier die Beziehung zu dem Gut von innen her gegeben iſt und bei den anderen Perſonen von außen. Daß darum das Gut und die aus ſeinem Beſitz fließende Luſt, bezw. das daraus fließende Glück im Vordergrund ſtehen, nicht aber die Tatſache, daß eine Perſon Luſt oder Glück fühlt. Das Objekt unſeres Intereſſes iſt alſo bei näherer Betrachtung in beiden Fällen nicht das gleiche. Bei den fremden Perſonen ſteht eben die fremde *Perſon* im Vordergrund — bei der eigenen Perſon reicht unſere Intention nicht zur Perſon im Ganzen vor, ſondern bleibt bei der *Luſt*, bezw. dem *Glück* ſtehen. Wenn wir den Unterſchied material analyſieren, ſo zeigt ſich Folgendes: In dem Wunſch, daß ein anderer ein objektives Gut empfange, wird gerade der Charakter des „Pro" in dem Inhalt deutlich geſehen, ja dieſes „Pro" iſt die eigentliche Begründung meines Intereſſes. Es iſt darum dieſer Inhalt ein Vehikel für die der Liebe immanente Bejahung des andern. Und da die Liebe ſelbſt Wertantwort iſt, iſt auch das Intereſſe dafür, daß dem anderen ein objektives Gut zuteil werde, obgleich ſelbſt nicht Wertantwort, doch organiſch mit der Wertantwort verbunden, ja als notwendige Konſequenz derſelben gegeben. So iſt es durchaus verſtändlich, daß jedes Streben darnach, daß eine andere Perſon in den Beſitz eines objektiven Gutes gelangt — vorausgeſetzt, daß kein höherer Geſichtspunkt entgegenſteht — mit einem ſittlichen Wert behaftet iſt und den Charakter der „Güte" trägt.

Bei dem Streben nach dem eigenen Genuß eines ſolchen objektiven Gutes ſteht aber nicht der Charakter des objektiven Gutes an demſelben, ſein „Pro" im Vordergrund, ſondern das Befriedigende. Obgleich es an ſich dieſes „Pro" ebenſo beſitzt, ſo ſchiebt ſich hier die Bedeutſam-

keitskategorie des ſubjektiv Befriedigenden verdunkelnd dazwiſchen. Es wird nicht als „Wohltat“ gegen mich gemeint wie bei der fremden Perſon. Es erfolgt nicht als Konſequenz aus der echten Selbſtliebe, wie die „Wohltat“ gegen den anderen als Konſequenz der echten Liebe zu der fremden Perſon. Es ſteht darum nicht in der organiſchen Verknüpfung mit der Wertantwort der Liebe und partizipiert nicht an ihrem ſittlichen Wert. Die echte Selbſtliebe iſt ebenfalls Träger eines hohen ſittlichen Wertes. Sie iſt ebenſo gefordert wie die Nächſtenliebe. Aber ſie hat in unſerem Fall nicht die analoge Funktion, wie die Liebe zu der anderen Perſon im „altruiſtiſchen“ Verhalten. Während darum bei dem Streben, anderen „objektive Güter“ zukommen zu laſſen, der Strahl der Intention gleichſam durch das „Pro“ des objektiven Gutes hindurch von der Peripherie in die Tiefe geht, bis zur Bejahung der Perſon ſelbſt, verbleibt die Perſon in dem Intereſſe für den Eigenbeſitz eines ſolchen objektiven Gutes in der Peripherie an dem jeweiligen Luſtgehalt ſtecken, weil ſie nicht den immanenten Geſtus des „Pro“ mitmacht. Der Inhalt ſpricht eben zu ihr in erſter Linie als ſubjektiv befriedigender und nicht als objektives Gut für ſie, obgleich er an ſich dies iſt. Sobald er gleichſam von „außen“ betrachtet wird und mir nicht ſein Geſicht ſpezifiſch zukehrt — wie es der Fall iſt, wenn ich den Inhalt einem anderen zuteil werden laſſen will — tritt die Bedeutſamkeitskategorie des objektiven Gutes gleichſam iſoliert hervor und ſchweigt die des bloß ſubjektiv Befriedigenden. So klärt ſich uns jetzt, warum die beiden Fälle, der des „egoiſtiſchen“ Verhaltens und der des „altruiſtiſchen“ Verhaltens in ſittlicher Hinſicht ſo weit auseinanderklaffen, wobei die Notwendigkeit der Trennung der verſchiedenen Bedeutſamkeitskategorien und insbeſondere des Verſtändniſſes für das objektive Gut für die Perſon deutlich hervortritt. Der Unterſchied in ſittlicher Hinſicht zwiſchen dem Fall, in dem es ſich um die eigene Perſon handelt, und dem Fall, in dem es ſich um eine fremde Perſon handelt, wird darum um ſo geringer, je mehr es ſich um Güter handelt, bei denen der Charakter des „Pro“ auch in ihrem Verhältnis zur eigenen Perſon in den Vordergrund tritt. Das Intereſſe für die eigene Geſundheit weiſt nicht mehr den Unterſchied in ſittlicher Hinſicht gegenüber dem Intereſſe für die fremde Geſundheit auf, wie es bei dem Intereſſe für die gute Speiſe der Fall war, weil auch die eigene Geſundheit nicht nur als angenehm ſondern auch als objektives Gut für mich mit ihrem „Pro“ mir bewußt wird. Der Gegenſatz von Egoismus und Altruismus

ſpielt hier ſchon nicht mehr die gleiche Rolle. Ohne auf die einzelnen Stufen hier eingehen zu können, möchten wir darauf hinweiſen, daß eine völlig neue Situation vorliegt, wenn es ſich nicht um die erlebniszugewandten objektiven Güter für die Perſon handelt ſondern um das rein objektive „Pro", das in all dem liegt, wodurch wir Träger neuer Werte werden. Das Intereſſe daran, ſittlich fortzuſchreiten, iſt nicht nur nicht egoiſtiſch, inſofern es Wertantwort iſt, ſondern auch inſofern ich mein eigentliches legitimes Intereſſe dabei wahrnehme. Denn bei dieſen „objektiven Gütern für die Perſon" kommt nur die Bedeutſamkeitskategorie des „Pro" in Frage und ſcheidet die des bloß für die Perſon befriedigenden völlig aus. Hier iſt das Intereſſe für meinen ſittlichen Fortſchritt auch, inſofern das objektive Gut für mich mitſpricht, ein echter Ausfluß der reinen Selbſtliebe und ſteht darum auf derſelben ſittlichen Stufe wie das Intereſſe an dem ſittlichen Fortſchritt des anderen. Es iſt darum auch ein tiefgehender Irrtum, in dem Intereſſe an dem eigenen Heil irgendwie ein egoiſtiſches Moment zu erblicken. Das Intereſſe für das eigene Heil trägt denſelben hohen ſittlichen Wert wie das Intereſſe für das fremde Seelenheil. Auch bei den erlebniszugewandten objektiven Gütern für mich verändert ſich die Situation, wenn es ſich nicht mehr um das Streben nach dem eigenen Beſitz derſelben handelt ſondern um die Freude an ihnen, ſofern ſie uns ohne unſer Zutun zuteil werden. Denn dann tritt ihr Charakter als „objektives Gut" für uns weit mehr in den Vordergrund. Wenn wir aber gar an die Dankbarkeit denken für ein ſolches objektives Gut, entweder einem menſchlichen Spender oder Gott gegenüber, ſo iſt dieſe Dankbarkeit wiederum von allem „Egoismus" frei und trägt denſelben ſittlichen Wert wie die Dankbarkeit dafür, daß einem anderen ein objektives Gut zuteil wurde. Denn hier wird gleichſam die Liebesintention des Gebers nachvollzogen und das peripherſte Gut — eine gute Speiſe oder ein bequemes Lager — zieht uns nicht in die Peripherie, ſondern ſpricht dann ganz und gar als objektives Gut für mich, zeigt ſich in ſeinem „Pro", in ſeiner Bejahung meiner Perſon. Hier leitet die fremde Liebensintention meinen Blick in der Richtung der echten Selbſtliebe.

Wir müſſen uns mit dieſem kurzen Hinweis auf das vorliegende Problem begnügen. Der Rahmen dieſer Unterſuchung verbietet uns die analoge Rolle des objektiven Gutes für andere ethiſche Probleme aufzuweiſen. Ich verweiſe nur auf das alte ſokratiſche Problem „niemand han-

delt wiſſentlich ſchlecht", „da jeder ſein Beſtes will". Ich verweiſe ferner auf die Probleme der Askeſe und des Opfers, wobei es ja gerade um den Verzicht auf erlebniszugewandte objektive Güter für die Perſon geht. Vor allem aber bildet die Frage unſerer Stellung zu der Sphäre der erlebniszugewandten objektiven Güter für die Perſon ein zentrales ethiſches Problem. Geht von dieſen „objektiven Gütern für die Perſon" eine Forderung an die Perſon aus oder nicht? Daß die Inhalte, ſoweit ſie zugleich Träger von Werten ſind, ein Intereſſe von ſeiten der Perſon fordern, liegt auf der Hand. Aber das rein wertantwortende Intereſſe, etwa die reine Freude über die Exiſtenz eines Kunſtwerkes, iſt von dem Streben nach dem Genuß des Kunſtwerkes zu unterſcheiden, das Intereſſe daran, daß ein edler Menſch exiſtiert, iſt von der Sehnſucht, mit ihm in engere Gemeinſchaft zu treten, zu trennen uſw., und nur um das Intereſſe an dem Gegenſtand, inſofern er ein objektives Gut für die Perſon iſt, handelt es ſich hier.

Iſt die Abſtumpfung gegen die erlebniszugewandten, objektiven Güter für die Perſon, wie ſie die Stoa fordert, wirklich ſittlich wertvoll? Nein. Gefordert erſcheint hingegen vielmehr zum mindeſten die Form von Würdigung aller objektiven Güter für die Perſon, wie ſie ſich in der Dankbarkeit dafür bekundet. Die Stumpfheit als ſolche iſt ſtets ein ſittlich Minderwertiges. Andrerſeits wird an dieſer Stelle die oben erwähnte Unterſcheidung der verſchiedenen Gruppen von erlebniszugewandten objektiven Gütern für die Perſon aktuell. Sicherlich fordern die glückſpendenden Güter für die Perſon, wie etwa Gemeinſchaften, Freundſchaft, Ehe, Familie, oder der Genuß wahrer Kunſt, oder eine geiſtig tiefe, anregende Umgebung uſw. auch als objektive Güter für die Perſon ein Intereſſe und eine Erſchloſſenheit[2]. Die Haltung des „Blaſierten" iſt zweifellos Träger eines ſittlichen Unwertes. Andrerſeits erwächſt hier die Aufgabe, die ſittlich negative Haltung des „Stumpfen" und des „Blaſierten" einerſeits von der ſittlich poſitiven des „Abgeklärten" und „Losgelöſten" andrerſeits ſcharf zu trennen. Bei beiden handelt es ſich *nicht* um die Stellung zu Inhalten, inſofern ſie wertvoll, ſondern inſofern ſie objektive Güter für die Perſon ſind. Auch die Berückſichtigung der Rangordnung der „objektiven Güter für die Perſon" iſt ſittlich relevant. Die Hingabe eines hohen objektiven Gutes

[2] Selbſtverſtändlich iſt ein Intereſſe für das nicht erlebniszugewandte höchſte objektive Gut für die Perſon, für das Heil ſtreng gefordert.

für ein Linſengericht iſt ſittlich negativ. Andrerſeits ſoll der „leere Raum“, der durch den Verzicht auf ein objektives Gut für die Perſon entſteht, ſtets entweder durch die reine Wertantwort oder durch die Hingabe an ein höheres objektives Gut für die Perſon ausgefüllt werden. Jede Kompenſation „von unten her“ iſt ſittlich negativ.

So ſehen wir, wie das „objektive Gut für die Perſon“ auch in der Form des erlebniszugewandten Gutes innerhalb der ſittlichen Sphäre eine große Rolle ſpielt. Wenn auch in dieſem Rahmen nur kurze Hinweiſe auf einige klaſſiſche ethiſche Probleme möglich waren, in denen die Funktion der Bedeutſamkeitskategorie des „objektiven Gutes für die Perſon“ aufleuchtet, ſo zeigten uns dieſe doch ſchon eindeutig, wie unerläßlich die Berückſichtigung dieſer Bedeutſamkeitskategorie für die Ethik iſt.

ESBOZO DE UNA MORFOLOGIA DE LA CONCIENCIA MORAL

Por el Dr. Tomás Carreras y Artau,
Profesor en la Universidad de Barcelona

I. LOGICISMO Y PSICOLOGISMO EN LA FILOSOFÍA MORAL

Una curiosa paradoja, que es dable registrar al cultivador de la Filosofía moral, la ofrece el Logicismo. Nacida y organizada esta tendencia para fundamentar la universalidad de la norma ética, le es summamente defícil, por no decir imposible, dar una explicación completa y minuciosa a la vez de la vida moral. La ética kantiana, que es el prototipo de la dirección logicista, parece haber sido construida para un tipo de hombre maduro, civilizado, de cultura preferentemente europea, dotado de cierto temple heroico. La elaboración sistemática de una teoría de la conciencia moral, susceptible de ser aplicada a las diversas categorías de agentes morales y aun a la pluralidad de situaciones en que puede hallarse cada uno de ellos, ha sido, en realidad, obra de una dirección psicológica integral, mucho más fecunda en este punto. Esta segunda tendencia, por razón de sus orígenes, podría también ser denominada *socrática* en oposición a la tendencia logicista, que sin reparo podría ser indistintamente llamada *kantiana*[1].

II. CONCEPTO Y ANTECEDENTES DE UNA MORFOLOGÍA DE LA CONCIENCIA MORAL

Un capítulo muy interesante, pero escasamente elaborado, de la teoría de la conciencia moral es el que tiene por objeto el estudio sistemático de las situaciones bien definidas de conciencia de los diversos agentes morales. *Morfología de la conciencia moral* podría intitularse este estudio. De él me propongo presentar ahora unos breves apuntamientos susceptibles de ulteriores ampliaciones.

La tarea de esbozar una Morfología de la conciencia moral, dejando a un lado el aspecto de la novedad, es fuente de inagotable curiosidad para el

---

[1] La oposición entre Kant y Sócrates, en este punto, viene a confirmarla el siguiente pasaje del primero: „Alle Moralphiloſophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil, und, auf den Menſchen angewandt, entlehnt ſie nicht das mindeſte von der Kenntnis desſelben (Anthropologie), ſondern gibt ihm als vernünftigem Weſen Geſetze a priori." *Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten*, Vorrede (« Immanuel Kants Werke », ed. Cassirer, t. IV, p. 245).

psicólogo y motivo de construcción para el moralista: análogamente a como la contemplación reiterada de las diversas y sucesivas situaciones del mar, sobre ser recreación constante de los ojos, contiene enseñanzas útiles para la navegación. De ahí la doble actitud que ha de adoptar el tratadista de esta materia para salir airoso en su cometido: ha de lanzarse inicialmente a la observación propia y ajena con toda la desinteresada jocundidad del psicólogo, lo cual le evitará, a la postre, no fruncir demasiado el ceño de moralista. Su labor viene a ser algo así como de orfebrería moral. El gaje final será la definición de una serie de tipos morales, y, por tanto, una contribución al estudio del carácter.

He aludido a la novedad de este estudio en un sentido relativo. En efecto, cabe reunir, a guisa de antecedentes, un conjunto de direcciones y de doctrinas dispersas, que significan otras tantas contribuciones, más o menos intencionadas, referentes al asunto. La verdadera novedad estriba en el intento de sistematizar esos atisbos, constituyendo un cuerpo de doctrina.

Sin abandonar, pues, el hilo de la tradición de los estudios de Filosofía moral, pasemos a examinar los más importantes antecedentes doctrinales de la proyectada Morfología de la conciencia moral.

1. La gran *tradición socrática.* Informada por el fecundo precepto del *Γνῶθι σαυτόν*, aporta con éste el método introspectivo y un principio organizador de la vida interior o de conciencia.

2. Los *Teólogos moralistas.* La Teología moral, que aparece ya organizada como disciplina propia en la *Summa* de Penitencia de San Raimundo de Peñafort, propúsose dar una guía segura a la conciencia cristiana. Todos los aspectos de la vida humana — individual, corporativa y pública — entran dentro de la jurisdición del teólogo moralista a manera de *casus conscientiae.* De ahí la atención dedicada al estudio de la conciencia moral y particularmente a las situaciones de la conciencia dudosa y probable. Por otra parte, nacida la Teología moral en los tiempos medievales en que la vida social se estructura más bien de dentro a fuera, de una manera espontánea y jerárquica, el teólogo moralista aspira a ilustrar, más que la conciencia de un hombre abstracto, la conciencia de un hombre concreto, vinculado por su espíritu e intereses a una clase o corporación determinadas. San Raimundo de Peñafort, a ruego de los mismos interesados, escribía un tratado para tranquilizar la conciencia moral de los mercaderes en el ejercicio de su profesión. Por análogas razones, los teólogos moralistas

establecían normas de conciencia para los clérigos, jueces, abogados, médicos, boticarios y obreros pertenecientes a los diversos oficios [2]. Tenemos, por tanto, una conciencia moral de clase, corporativa o profesional. Además, la Teología moral, al dictar instrucciones encaminadas a formar un verdadero *Arte de la confesión*, ha distinguido la diversa condición moral del niño, de las mujeres y de los rústicos, y prestado especial atención a los casos defectuosos (sordos, sordomudos, etc.[3]), anticipándose a las modernas doctrinas psico-genéticas sobre la vida moral. Pero, con ser tantos los horizontes abiertos por la Teología moral, es preciso decir que sus cultivadores han procedido y proceden todavía más como moralistas estrictos que como psicólogos.

3. Los *Místicos*. En realidad, aparecen identificados con la dirección socrática, que reelaboran a su manera. Ellos — los místicos cristianos preferentemente, pero también los de otras confesiones religiosas — hacen del propio conocimiento piedra angular de sus contrucciones ético-religiosas. Convienen con Sócrates en la dificultad enorme que ofrece este conocimiento, harto limitado de suyo, pero al mismo tiempo ponderan la eficacia de semejante ejercicio, que constituye una segura vía para conseguir el gobierno de sí mismo y la perfección interior. Ramón Lull dedica capítulos enteros a probar «com la consciencia del home no es certificada e es duptosa» y «es termenada e fenida»[4], a pesar de lo cual no vacila en afirmar que «consciencia es seny qui s'ordona e s'endressa ab ordonat remembrament e enteniment e voler» [5]. «Pequeña es la luz que tenemos — se lee en la *Imitación de Jesucristo* —, y ésta pronto la perdemos por negligencia. A menudo no advertimos que estemos tan ciegos interiormente» [6]. «Como acá se puede saber, todo es no saber nada», escribe Santa Teresa de Jesús [7]. «Es gran cosa el propio conocimiento», afirma en otro lugar [8]. «Esto interior

[2] Véase: S. Alfonso Maria de Ligorio, *Theologia moralis* (ed. del P. Leonardo Gaudé. 4 vols. Roma 1905—1911), vol. II, todo el libro IV « De praeceptis particularibus certo hominum statui propriis », pp. 443 y sigs.

[3] Véase el mismo autor en su tratado titulado *Praxis Confessarii*, cap. VII « Quomodo se gerere debeat confessarius cum personis diversi generis » (ed. cit., vol. IV).

[4] *Libre de Contemplació en Déu* (edición de Mallorca), vol. IV, caps. 212 y 213, pp. 369 y 376.

[5] Obra cit., vol. VI, c. 298, p. 303.

[6] Lib. II, cap. V.

[7] *Camino de perfección*, c. 36. Cito aquí y más adelante por la edición de Vicente de La Fuente, *Escritos de Santa Teresa*, en la *Biblioteca de Autores Españoles* de Rivadeneyra, tomos 53 y 55.

[8] *Moradas*, c. I. (Moradas primeras).

es cosa recia de examinar[9]. . . . Conocernos . . . éste es el camino[10] . . . Tengo por mayor merced del Señor un día de propio y humilde conocimiento, que nos haya costado muchas aflicciones y trabajos, que muchos de oración»[11]. Son los místicos unos profundos y delicados conocedores de la vida interior, y saben escudriñar con singular destreza los más escondidos repliegues del corazón humano. Por esto resultan, sin proponérselo, unos verdaderos psicólogos-artistas de la conciencia. Aquellos «jardines encantados del yo interior» vislumbrados por H. Bergson, fueron descubiertos antes por los místicos y descritos por ellos con vigorosa precisión. El acervo de materiales que la Mística ofrece al moralista es extraordinario y, sobre todo, de primera calidad. Además, los místicos han aportado un léxico abundante y rico en una materia en que el espíritu se encuentra ante el dilema de enmudecer o expresarse de una manera indirecta o por analogías.

A estos antecedentes podemos añadir algunos importantes desarrollos de la Psicología moderna, cada uno de los cuales ha abierto algún nuevo horizonte en el asunto que estamos estudiando.

4. La *Psicología genética.* La conciencia moral no nace entera y armada como la diosa griega. Supone un proceso de formación, y dentro del mismo es posible distinguir diversas etapas: la conciencia moral del niño, la del joven, la del adulto o del hombre maduro y la del viejo.

5. La *Psicología individual y diferencial.* La condición del sexo y ciertos defectos fisiológicos (la sordera, la sordomudez, etc.) explican algunas situaciones especiales de la conciencia moral, advertidas y estudiadas ya por los teólogos moralistas. Esto aparte, cada individuo humano tiene un mundo interior irreductible al de otro individuo, y, por lo mismo, su conciencia moral, ora se trate de un hombre de genio o del ser humano más vulgar, merece un estudio y un tratamiento especiales.

6. La *Psicología colectiva.* Elaborada una teoría de las personas colectivas, es preciso estudiar las diversas situaciones de la conciencia común a varios. Existen diversas categorías de conciencia colectiva. Además, estudiando un mismo agente colectivo en todo su proceso de formación, cabe distinguir los diversos momentos genéticos, y apreciar, por tanto, las

---

[9] *Moradas,* c. I (Moradas quintas).
[10] *Moradas,* c. II (Moradas primeras).
[11] *Fundaciones,* c. V.

fases infantil, joven, adulta o madura y senil de la conciencia moral en la persona colectiva.

7. La *Psicología étnica.* Objeto de la Psicología étnica es el estudio de la mentalidad primitiva, esto es, poco desarrollada, psicológicamente hablando[12]. La mentalidad primitiva abarca cuatro tipos psicológicos, a saber: el hombre prehistórico, el salvaje, el niño y el hombre folklórico (el rústico, de los teólogos moralistas). El moralista ha de estudiar separadamente y hasta donde le permitan los datos disponibles, las modalidades características con que se ofrece la conciencia moral de cada uno de estos cuatro tipos.

8. La *Psicología criminológica.* Aun reconociendo la escasa profundidad psicológica, que ha sido característica de la moderna Criminología, sobre todo en el primer período que podríamos denominar italiano, el moralista puede y debe aprovecharse de la riqueza de materiales reunidos por los criminólogos y de muchas de sus adivinaciones. Los llamados tipos delincuentes, debidamente revisados, podrían ser asunto de una interesante Morfología de la conciencia criminal.

9. La *Psicología patológica.* Estudia esta rama de la Psicología las perturbaciones de la conciencia provenientes de anormalidades del organismo. El moralista, en estrecha colaboración con el biólogo, debe detenerse en el estudio de la conciencia hipnótica, de la conciencia histérica, de la situación llamada de «doble conciencia», de la conciencia del loco, del borracho, etc. Es necesario este estudio para dilucidar la gran cuestión acerca de la responsabilidad de los actos cometidos en aquellas situaciones. Además, el educador moralista debe aspirar siempre, por muy desesperada que se presente la situación, a reintegrar aquellos tipos patológicos a la normalidad moral.

III. FUENTES DE ESTUDIO SOBRE ESTA MATERIA

Dijimos que la observación propia y la observación ajena son los dos instrumentos indispensables de que ha de valerse el moralista para construir una Morfología de la conciencia moral. Los materiales concretos y adecuados a que ha de aplicarse aquella doble observación, han sido ya indicados al examinar cada uno de los antecedentes. Respecto a las nuevas ramas de la Psicología, bastará decir que tienen bien establecido el cuadro

[12] Desarrollo ampliamente esta doctrina en mi trabajo: *Estudis de Psicologia étnica: la mentalitat primitiva (Anuari de la Societat Catalana de Filosofia.* « Institut d'Estudis Catalans », Barcelona, 1923).

de sus fuentes de investigación, y no hemos de extendernos tampoco sobre este punto. Nos limitaremos a recomendar al psicólogo especializado que se doble de moralista.

Queremos, sin embargo, llamar la atención del moralista acerca del inapreciable valor que para este asunto encierran algunas fuentes demasiado olvidadas o que, quizás por su mismo carácter común, pasan generalmente inadvertidas. Las *autobiografías*, bien elegidas y referentes a personas de diversa categoría espiritual, ofrecen al moralista un animado cuadro de situaciones de conciencia, con la ventaja de que, por ley misma de ese género literario, dichas situaciones aparecen intimamente ligadas entre sí, en sucesión ininterrumpida; es decir, que se reproduce, en cierto modo, el dinamismo de la conciencia del autobiografiado. Entre los *documentos literarios*, los hay de extraordinario valor. La *Divina Comedia* del Dante, ese «poema de la conciencia», según se la ha denominado, presenta en la primera parte, o sea en el Infierno, una serie de descripciones plásticas de la conciencia moral de los diversos tipos de condenados. La literatura llamada de «mala vida», cuando la libertad poética del autor no ha sido hipotecada *a priori* por ninguna tesis doctrinal, ofrece el carácter de «documento humano» para penetrar en el difícil santuario de la conciencia moral de los «ex-hombres» y de todos esos tipos cuya vida se desliza en medios picarescos o en los bajos fondos sociales. No menos interesantes serían las *cartas de presos auténticas*, esto es, que hubiesen burlado la censura carcelaria. En fin, la *Paremiología comparada* de los diversos pueblos, con sus agudas y casi siempre profundas sentencias morales, y el *Lenguaje*, estudiado en sus formas más dialectales, son fuentes que apenas han sido exploradas. En el lenguaje popular es de admirar un instinto de certera exactitud psicológica, que se traduce en una profusión de calificativos morales denunciadores de otros tantos matices de conciencia, perfectamente distinguidos y muy sutiles a veces es de admirar un instinto de certera exactitud psicológica, que se traduce en una profusión de calificativos morales denunciadores de otros tantos matices de conciencia, perfectamente distinguidos y muy sutiles a veces.

IV. ENSAYO DE UNA CLASIFICACIÓN SISTEMÁTICA DE LAS FORMAS DE LA CONCIENCIA MORAL

Recogiendo y sintetizando ahora la variedad de puntos de estudio que han sido señalados en la exposición de antecedentes, presentamos, a guisa de

ensayo y, por lo mismo, con carácter provisional, la siguiente clasificación sistemática de las formas de la conciencia moral:

a) *Formas de la conciencia moral derivadas del proceso genético.* — Cabe distinguir entre la conciencia moral *infantil*, la del *joven*, la *adulta* o *madura* y la *senil*. Los mismos momentos pueden apreciarse en la formación de la conciencia moral de la persona colectiva en todo aquel proceso que, partiendo de la muchedumbre amorfa o indiferenciada, va adquiriendo cada vez más unidad y consistencia psicológicas, para seguir después un proceso inverso de declinación que termina con la extinción de la conciencia colectiva.

b) *Formas de la conciencia moral individual.* — Atendiendo a la condición biólogica del sexo, al grado de preeminencia de algunas cualidades psico-fisiológicas o a ciertos defectos orgánicos que repercuten de alguna manera en la vida moral, puede hablarse, con toda propiedad, de una conciencia moral *femenina* o *masculina*, de la conciencia moral del *hombre de genio*, del *hombre mediocre* o de *escasa mentalidad*, del *sordo*, del *sordomudo*, del *ciego*, etc.

c) *Formas de la conciencia moral colectiva.* — Ya hemos aludido antes, por razón de plan, a las formas genéticas de la conciencia moral colectiva. Hemos de referirnos ahora a las categorías de la conciencia colectiva, que son tantas como los aspectos que la vida colectiva ofrece. Estas categorías son en número ilimitado, pues las nuevas exigencias de la vida van creando nuevas formas de conciencia colectiva.

Existe una conciencia moral de *clase* o *corporativa:* conciencia moral *militar, universitaria, agrícola, marítima, mercantil, industrial, gremial* (con el matiz de los diversos oficios y profesiones). Como residuo de las doctrinas de la lucha de clases de Karl Marx y las sindicalistas de G. Sorel, se habla de una conciencia moral *operaria*, o mejor, *proletaria*, en oposición a una conciencia *burguesa*. La nueva concepción del Estado corporativo, recientemente implantada en Italia y en España, ha puesto en gran boga las denominaciones de conciencia *corporativa*, conciencia *paritaria* y otras similares que se están formando.

La consistencia y vigor de la conciencia moral de clase en todas esas registradas categorías, es evidente. Dígalo el llamado *espíritu de clase* o *de cuerpo*, que se manifiesta como una fuerza social, difícil de contrastar a veces. Las llamadas *éticas profesionales* suponen esa conciencia de clase.

Aunque de contextura menos recia, existe también una conciencia moral

de las *clases directoras*, de la *aristocracia* o de las *clases de etiqueta*, de la *clase media*, de las *clases consumidoras*, etc.

Dentro de la esfera siempre agitada de la política cabe registrar una conciencia moral de los *partidos*, una conciencia moral *parlamentaria*, etc. En fin, las organizaciones sociales para los fines superiores o totales de la vida humana y a veces la comunidad de origen, crean otra serie de categorías de la conciencia moral colectiva: conciencia moral *municipal* o *local*, *provincial*, *regional*, *nacional*, *sajona*, *judía*, *europea*, *asiática*, *americana*, *internacional*, etc.; conciencia *científica*, *artística*, *deportiva* (aludiendo a la solidaridad moral entre los hombres de ciencia o los amigos y cultivadores del arte o del deporte); conciencia *religiosa* y *eclesiástica*, y más concretamente, conciencia *católica* o *romana* (aludiendo a la solidaridad moral existente entre los que acatan la autoridad religiosa del Papado), y junto a ésta, la conciencia *protestante*, *mahometana*, *búdica*, etc.

d) *Formas de la conciencia moral del hombre civilizado.* — Este extremo de la clasificación (el cual es susceptible de ser aplicado a muchas de las categorías anteriormente expuestas o subsiguientes), tiene por objeto marcar el contraste con el extremo que a continuación se expresa.

e) *Formas de la conciencia moral del hombre primitivo.* — El calificativo «primitivo» no es sinónimo de «atrasado» en el tiempo, sino mejor de desarrollo mental incipiente; en otros términos, «primitivo» no es un concepto histórico sino psicológico. Pero el «hombre primitivo» de que aquí se trata no es aquel «hombre natural», especie de ente de razón creado por las ideologías políticas de los siglos XVII y XVIII, sino un sujeto real de conducta, de hecho existente. Comprende cuatro tipos a los cuales corresponden estas cuatro formas de conciencia moral: 1. Conciencia moral del *hombre prehistórico*, materia esta de difícil investigación, pero de alta e instructiva curiosidad científica. 2. Conciencia moral del *niño*, considerado éste aquí como el sujeto humano cuyas facultades inéditas reciben los primeros contactos del medio social. 3. Conciencia moral del *salvaje*. 4. Conciencia moral del *hombre folklórico* (pastores, aldeanos, pescadores, etc., que conviven en medios civilizados).

La realidad y particularidad de las tres últimas formas y su interés moral es indudable, si bien el estudio de las mismas exige especiales aptitudes y adecuada preparación. Así, para penetrar en la conciencia del niño, es indispensable volver mentalmente hacia atrás, *aniñarse*. Actualmente, una nueva «Ciencia de las Misiones» tiene por objeto preparar hábiles explora-

dores y sobre todo expertos misioneros que aprendan a adentrarse en el alma del salvaje, condición indispensable para que se opere el fenómeno psicológico, moral y religioso de la conversión. En fin, los que andamos en trotes folklóricos sabemos que las gentes rústicas de nuestras montañas o de nuestras aldeas, ante la mera presencia de los «señores» de la ciudad, se encierran dentro de su mundo interior como el caracol dentro de su cáscara, y sólo franquean la puerta a aquéllos, que, ganándoles por anticipado la voluntad, saben nivelarse mentalmente con ellos.

f) *Formas de la conciencia moral normal.* — Consignamos este extremo de la clasificación para hacer resaltar tambien aquí el contraste con el extremo siguiente. Es preciso, sin embargo, no confundir la normalidad de la conciencia moral con la perfección de esta misma conciencia, que es la vía de la santidad. Se impone, por tanto, la distinción entre *desviaciones* y *anormalidades* de la conciencia moral.

Las desviaciones de la conciencia moral coexisten con la normalidad de la propia conciencia. Es ley de la triste condición humana caer, y caer muchas veces al día, como reza el texto evangélico. Todos, quien más quien menos, sin exceptuar al justo, llevamos dentro nuestro propio infierno. La *Comedia* dantesca es un símbolo real de la vida moral humana, y de ahí su inmortal interés.

Tendría adecuado lugar aquí un ensayo de Morfología de la conciencia *desviada* o *pecadora*, la cual habría de estar integrada por la descripción de la conciencia del *soberbio*, del *avaro*, del *lujurioso*, del *iracundo*, del *goloso*, del *envidioso*, del *perezoso*, etc. Debería seguir la descripción de la conciencia de los *tipos de la delincuencia*, habituales o no, con toda aquella variedad de matices definidos por los criminólogos. Contentémonos con esta indicación, insistiendo una vez más acerca de la importancia de las fuentes de estudio antes señaladas.

g) *Formas de la conciencia moral anormal.* — Otra cosa son las situaciones anormales de la conciencia moral: conciencia *hipnótica*, conciencia *histérica*, etc; anormalidades que se traducen en un eclipse total o parcial, temporal o permanente, de la conciencia moral. Contra estas situaciones anormales le es imposible al sujeto reaccionar por sí mismo. El moralista debe estudiar tales formas anormales de la conciencia moral, sondear el subsuelo de la misma, es decir, penetrar con paso firme en la esfera de lo subconsciente, y, por último, arbitrar medios extraordinarios para ver de reintegrar al sujeto a la normalidad moral.

La descripción precisa y minuciosa de cada una de las formas de la conciencia moral catalogadas en la anterior clasificación, y el estudio acerca de la génesis de las mismas, teniendo en cuenta la actividad inicial del espíritu y toda la gama de motivos, intereses y aun circunstancias que concurren en su actuación, creo que sería algo muy interesante, pero que no cabe ni siquiera intentar dentro del espacio tasado para el presente ensayo.

V. ALGUNAS SITUACIONES CARACTERISTICAS DE LA CONCIENCIA MORAL ADULTA

Habré de limitarme a presentar algunas situaciones características de la conciencia moral adulta, el conocimiento de las cuales ofrece notorio interés para la vida cotidiana de la mayoría de los hombres, es decir, para el tipo medio de la humanidad. Además, cada uno puede observar o comprobar en sí mismo la realidad de esas situaciones.

Podría compararse, como ya advertí, la actividad de la conciencia con el continuo pero siempre variado oleaje del mar. No hay dos estados de conciencia completamente idénticos. Pero así como el meteorólogo, para fines utilitarios, ha sabido distinguir, en el espectáculo siempre uniforme y siempre variado del mar, las situaciones de *mar calma, mar llana, mar rizada, marejadilla, marejada, marejada gruesa, mar gruesa, mar muy gruesa, arbolada, muy arbolada* y otras; del mismo modo le es dable al moralista registrar situaciones características de la conciencia, que se reproducen con cierta permanencia, y cuya expresión ha cristalizado en formas más o menos felices del lenguaje. Los escritos de los místicos, esmaltados a menudo con un lenguaje poético y simbólico, ofrecen en este punto materiales preciosos para el psicólogo moralista, como dije antes y vamos ahora a comprobar con algunas muestras.

1. BUENA Y MALA CONCIENCIA. — La primera, también denominada *limpia conciencia*[13], es aquella disposición habitual de buena voluntad, de buena fe, de sinceridad, de pureza de pensamiento y sencillez de intención en nuestra conducta. «La gloria del hombre bueno es el testimonio de la buena conciencia»[14].

2. CONCIENCIA GOZOSA Y CONCIENCIA DOLOROSA. — Esta doble situación empareja con la doble situación anterior, de la cual no es

[13] Santa Teresa de Jesús, *Vida*, c. 26. *Fundaciones*, c. V.
[14] *Imit. de Jesucristo*, lib. II, c. VI.

más que su efecto, y ayuda a explicarla mejor. «Les orelles del cor oen plaer e bon saber e donen alegre e pagament a la anima» [15]. «Si hay alegría en el mundo, ésta la tiene el hombre puro de corazón. Y si en alguna parte hay tribulación y angustia, esto más lo experimenta la mala conciencia [16]. Ten buena conciencia y tendrás siempre alegría» [17].

3. CONCIENCIA PACIFICA Y CONCIENCIA INQUIETA. — Añaden a las situaciones antes descritas un nuevo matiz: el sosiego o la inquietud. «Fácilmente estará contento y sosegado el que tiene la conciencia pura . . . Los malos nunca tienen verdadera alegría ni gozan de paz interior . . . El hombre bueno y pacífico lo echa todo a buena parte. El que está en buena paz, de nadie sospecha; mas el descontento y alterado se agita con diversas sospechas; ni él sosiega, ni deja sosegar a los demás» [18]. La paz de la conciencia puede coexistir con los dolores físicos y con las peores contrariedades de la vida: «La buena conciencia puede sufrir muchas cosas, y está muy alegre en las adversidades. La mala conciencia siempre está temerosa e inquieta» [19]. Más aun, el sufrimiento es la mejor garantía de la paz interior: «El que mejor sabe padecer, tendrá más paz» [20].

La paz interior cristiana descrita en los anteriores pasajes, es inconfundible con la *impasibilidad estoica*, que llega hasta la indiferencia, y con la *tranquilidad epicúrea*, que se situa en el placer elemental, depurado de todo dolor disfrazado, y rehuye, sin embargo, las contrariedades de la existencia.

Esa paz y esa alegría interiores, que son la expresión temporal más elevada del instinto de felicidad humana, los místicos las desean ardientemente y las buscan como cosa lícita, por su valor directo e intrínseco. De ahí que tampoco coincida la *buena conciencia* de los místicos con la *buena voluntad kantiana* [21].

4. VIDA INTERIOR O DE CONCIENCIA Y VIDA EXTERIOR. — Hay hombres que habitualmente hacen vida de intimidad consigo mis-

---

[15] R. Lull, *Libre de Contemplació en Déu* (ed. cit.), vol. III, c. 125, p. 145.
[16] *Imit. de Jesucristo*, lib. II, c. IV.
[17] *Ibid.*, c. VI.
[18] *Ibid.*, caps. III y VI.
[19] *Ibid.*, c. VI.
[20] *Ibid.*, c. III.
[21] Efectivamente, la *buena conciencia* arriba descrita implica una situación de *heteronomía* de la voluntad. Véase en Kant, la doctrina de la *buena voluntad* en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ed. cit., c. I., p. 294 y sigs.

mos, lo cual les asegura la posesión del propio gobierno. Otros, por el contrario, viven perpetuamente alejados de sí mismos o, como dicen los místicos, hacen «vida exterior». En vez de dominarse a sí mismos son dominados por los objetos del mundo exterior, los cuales embargan por completo sus sentidos. «¿Dónde estás cuando no estás presente a tí mismo? Y después de haber discurrido por todas partes ¿qué has adelantado, si de tí te olvidaste [22]?» Estas palabras y el sentimiento profundo de la miseria humana, parecen haber inspirado a Pascal aquel pensamiento gemelo: «Ce lui est une peine insupportable d'être obligée de vivre avec soi et de penser à soi. Ainsi tout son soin est de s'oublier soi-même, et de laisser couler ce temps si court et si précieux sans réflexion, en s'occupant des choses qui l'empêchent d'y penser [23].» Los que tal vida viven, sólo merced a acontecimientos extraordinarios — la muerte de un ser querido, una enfermedad sobrevenida, una calamidad pública, etc. — son capaces de reaccionar y de recogerse momentáneamente en sí mismos. En tal caso, la habilidad del educador consiste en aprovecharse de los momentos de claridad operada por aquellos acontecimientos, como punto de partida para la reforma permanente de la conducta (*conversión*).

5. CONCIENCIA DISTRAIDA. — Una situación especial de la vida exterior es aquella en que la conducta ajena es vista por nosotros por su lado más superficial y ligero, por vía de entretenimiento, nunca como motivo de edificación moral. Esta situación, que reviste diversas formas, desde la chismografía vulgar y pintoresca hasta la sutil y velada maledicencia, ha sido gráficamente descrita por el adagio: «Muchos ven una paja en el ojo del vecino y no ven la viga en el propio.» «Hay algunas (personas) tan demasiado deperfetas a su parecer — se lee en Santa Teresa de Jesús —, que todo lo que ven les parece falta, y siempre éstas son las que más faltas tienen, y en sí no las ven [24].» «No pocos hay — observa San Francisco de Sales — que, por ocupar el pensamiento, se echan a juzgar temerariamente, sin otro fin que divertirse en filosofar y adivinar las costumbres y temperamentos de las personas [25].» De ahí la afición a poner motes o apodos al prójimo, y el placer que no pocos encuentran en ello.

---

[22] *Imit. de Jesucristo*, lib. II, c. V.
[23] *Pensées*, Ed. F. Didot, Paris, p. 73.
[24] *Vida*, c. VII.
[25] *Introducción a la vida devota*, en el precioso capítulo XXVIII «De los juicios temerarios», de la 3ª parte.

Comadrear — desde la tertulia callejera o pueblerina hasta la *peña* intelectual — es vivir de puertas afuera.

6. CONCIENCIA PERVERTIDA. — Situación más grave es la perversión moral de la conciencia. No siempre la mala conciencia es conciencia pervertida. Un hombre puede incurrir en falta — leve o grave —, pero ocasionalmente, y reaccionar con relativa facilidad. La conciencia pervertida es el estado habitual de la mala conciencia, y supone uno o más hábitos malos, profundamente arraigados, que dejan sentir sus efectos casi sin necesidad de estímulos ni grandes agitaciones; análogamente a como las aguas encalmadas de un estanque muestran en la superficie los efectos de las emanaciones pútridas provenientes del lecho. En la conciencia pervertida la causa del daño viene de lejos y está en la hondura, esto es, en lo subconsciente. La perversión puede provenir ora del objeto ora del agente mismo. La contemplación reiterada de la conducta escandalosa, los espectáculos sanguinarios, las lecturas pornográficas y todo lo que genéricamente se llama «mal ejemplo», constituyen otros tantos motivos de perversión moral. Bajo otro respecto, se denomina perverso el juicio que malévola o precipitadamente formamos acerca de la conducta de los demás. Esta forma de perversión moral ha encontrado su expresión en el mal adagio: «Piensa mal y no errarás.» De ahí el contra-adagio: «Piensa el ladrón que todos son de su condición.»

7. CONCIENCIA SUSPICAZ. — Sin embargo, no puede proclamarse en términos demasiado absolutos, como se ha hecho [26], la perversidad y la ineficacia del «Piensa mal y no errarás». Este adagio tiene el valor de un criterio forzado de conducta para aquellos que, por razón de su ministerio, ejercen funciones de policía y viven una situación especial de conciencia, que también podría ser denominada *policíaca.* Y no hay que olvidar que esas funciones de policía, en mayor o menor grado, son inherentes a toda autoridad, ora pública (la judicatura, la policía propiamente dicha), ora privada (el padre, el confesor), ora social (el maestro, el sacerdote, etc.). Nótese, además, que el antejuicio provisional deja de ser *temerario* en este caso, para convertirse en *necesario,* puesto que desempeña para el moralista la misma función lógica que la hipótesis para el científico.

---

[26] Balmes, *El Criterio,* c. VII, ss II « Examen de la máxima: Piensa mal y no errarás », estudio, por lo demás, muy profundo e interesante. (*Obras completas,* « Biblioteca Balmes », Barcelona, 1925, t. XV, p. 67 y sigs.)

8. CONCIENCIA VERDADERA Y CONCIENCIA ERRONEA. — Se puede y se debe seguir los dictados de la conciencia y, no obstante, estar equivocados de buena fe. De ahí la situación de conciencia verdadera, denominada también *recta* por algunos, y de conciencia errónea.

9. CONCIENCIA CIERTA, CONCIENCIA DUDOSA Y CONCIENCIA PERPLEJA. — No siempre la conciencia moral se ofrece con toda claridad y precisión. Atendiendo al mayor o menor grado de firmeza del juicio moral, distínguese entre conciencia cierta, dudosa y perpleja. En el primer caso, la conciencia no vacila, y por lo mismo parece que está quieta, descansa; en el segundo caso, vacila sobre lo que debe hacer; en el tercero, vacila entre hacer o dejar de hacer una misma cosa.

10. CONCIENCIA LAXA Y CONCIENCIA ESCRUPULOSA. — Debemos esforzarnos en afinar el juicio moral en cada caso. En este punto, encontramos dos extremos igualmente viciosos, que constituyen la conciencia laxa y la conciencia escrupulosa. Consiste la primera en aquella situación producida por el hábito de disminuir o negar cómodamente las obligaciones morales; y la segunda, en aquel estado de tortura o ansiedad interior engendrado por la duda moral basada en motivos fútiles. La conciencia escrupulosa puede degenerar en una verdadera enfermedad moral y física.

11. CONCIENCIA PROBABLE U OPTATIVA. — Es aquella situación en la cual nos consideramos con libertad de optar entre diversas soluciones de conducta. Esta situación, llamada también del *optativo moral,* se corresponde con la función *permisiva* de la ley moral. La dificultad estriba en saber si entre aquellas diversas soluciones estamos obligados en conciencia a seguir la mejor o la más probable.

12. CONCIENCIA DISYUNTIVA. — Es la situación llamada de conflicto o *colisión de deberes.* En ella el juicio moral es firme, consistiendo la dificultad en la contradicción que supone el cumplimiento simultáneo de dos o más deberes que se nos presentan claramente definidos.

Los teólogos moralistas han elaborado todo un cuerpo de doctrina a fin de resolver las situaciones de conciencia dudosa, conciencia probable y otras afines [27]. Entre los dos sistemas extremos del *Rigorismo* y el *Laxismo* han sido formulados los sistemas intermedios del *Probabilismo,* el *Proba-*

[27] Hemos de referirnos en este punto a los tratados, clásicos en la materia, de S. Alfonso M. de Ligorio, y a las obras modernas de J. Aertnys, Lehmkuhl, Bucceroni, Baller, Gallo, Villada, Genicot, Scavini, D'Annibale, Berardi, Haine, Alsina, Ferreres, Vermeersch y otros.

biliorismo y el *Equiprobabilismo.* Hay que ver en todo ese esfuerzo el intento laudable de dotar al agente moral de un instrumento seguro para la dirección de la conducta. Si bien se nota, el sistema de reglas dictadas por los teólogos para dirigir la conciencia moral, esto es, para obrar bien, equivale en el orden práctico a aquel otro sistema de reglas del silogismo dictadas por los lógicos para aprender a pensar rectamente. No podemos entrar en más consideraciones acerca de este punto, que está fuera de la jurisdicción del tema. Con todo, séanos lícito concluir que el ejercicio moral continuado, la rectitud habitual sin desmayos, pero sin torturas intelectuales, la sinceridad en todo momento, y sobre todo el firme y cordial deseo de acertar, constituyen la mejor garantía de sanidad de la conciencia. Con profundo sentido han venido repitiendo los místicos aquel sencillo principio: *Ubi spiritus Dei, ibi libertas,* que la Doctora de Avila ha glosado con su inimitable gracejo: «La intención esté firme, que no es nada delicado nuestro Dios: no mira en menudencias[28].»

VI. LOS TIPOS MORALES. CONVIVENCIA Y CORRECCION MORAL

Las situaciones de conciencia moral que dejamos descritas y otras que hubiéramos podido presentar, permiten llegar a la definición de una serie de tipos morales. También en este punto la observación vulgar y el lenguaje cotidiano con su rico y espontáneo cromatismo, aportan al psicólogo moralista una excelente colaboración, la cual, promovida con insistencia y método, podría dar origen a un substancioso capítulo de Semántica moral.

He aquí, enumerados al azar, algunos de esos tipos morales, cristalizados ya en el lenguaje castellano, con algunas correspondencias vulgares del mismo idioma y también del catalán, que es mi lengua nativa:

El hombre *espiritual*; el *mundano*; el *pacífico*; el *sincero*, el *ingenuo*; el *hipócrita* (vulgar, *doble, farsante;* en catalán, *farceta*); el *tímido*; el *vergonzoso;* el *desvergonzado* (vulgar, *sinvergüenza, fresco* o *frescales;* en catalán, *poca-vergonya, barra* o *barrut*); el joven *presuntuoso* (vulgar, *petimetre, mosquito, niño-bien, niño gótico;* en catalán, *nyèbit,* hoy casi en desuso); el *débil* y *apocado* (vulgar, *de pasta flora, merengue, pelele, monigote, títere;* en catalán, *neula*); el *ligero* (vulgar, *casquivano tarambana;* en catalán, *taral-lirot, baliga-balaga, poca-solta*); el *cuidadoso*

[28] *Camino de perfección,* c. 38.

de lo que no le importa (vulgar, *entrometido, mequetrefe*; en catalán, *manefla, remena*); el *insoportable* (vulgar, *pesado, cargante, latoso* o *lata, pelma* o *pelmazo, moscón*; en catalán, *llauna, mosca*); el superficialmente *grave* (vulgar, *tarasca;* en catalán, *patum*); el *disoluto* (vulgar, *calavera, corrido, tenorio, viejo verde;* referente a la mujer, la lista se haría interminable); el *avaro* (vulgar, *de la Virgen del Puño, roñoso;* en catalán, *ranci, coquí*); el *relajado* (vulgar, *de manga ancha); el escrupuloso* (vulgar catalán, *cagadubtes*); el *meticuloso* (vulgar, *chinche, chinchorrero*; en catalán, *mastegatatxes*), etc., etc.

La Etología o estudio de los caracteres se reduce a una Tipología moral, y ésta, como acabamos de ver, ha de basarse en una Morfología de la conciencia moral. El lenguaje, para quien sepa explorarlo, contiene una serie de diagnósticos morales comprimidos, del más alto valor en esta materia.

La Etología, si no ha de degenerar en un ineficaz entretenimiento psicológico, ha de tener anejo un *Arte de conocer y tratar a las personas,* o más brevemente, un *Arte de convivir,* el cual arte no es menos difícil y útil que el de conocerse y gobernarse a sí mismo. El conocimiento certero de las cualidades y defectos de los demás es un presupuesto necesario para darles el trato debido. Ese conocimiento es la verdadera raíz de la virtud de la tolerancia, que no es más que una rama de la virtud troncal de la paciencia. Tolerar es convivir, esto es, vivir y dejar vivir. Un grado más de elevación moral, y la vida ajena no sólo será soportada sino además vista como algo tan amable como la vida propia, estableciéndose entre una y otra una corriente recíproca de espiritual atracción. Entonces cesa la tolerancia meramente pasiva, para dejar el paso libre a una virtud muy excelsa, nunca bastante ponderada: el trato o *don de gentes.*

El conocimiento de los tipos morales ha de ser también una labor previa de todo intento educativo. Pero así como al común de los hombres, para los fines de la convivencia, le basta conocer y acatar la realidad moral del prójimo, tal como es, no siéndole lícito verla de otra manera; el educador ha de conocer y tomar los susodichos tipos morales sólo como un punto de partida, pues aspira a convertir el tipo moral *empírico* en tipo *ideal.* Para realizar semejante transformación se vale de aquel conjunto de procedimientos de carácter eminentemente ético, comprendidos bajo la denominación genérica de *corrección.* Bien entendido que la corrección exige un tratamiento especial para cada tipo moral definido.

Resumiendo, podemos afirmar que la Morfología de la conciencia moral, complementada con la Tipología moral o Etología, de la cual es un indispensable anexo el Arte de conocer y tratar a las personas, imprime a la Ética un triple carácter universal, realista y profundamente humano a la vez.

DAS NATURRECHT IM RAHMEN EINER RELIGIONS-PHILOSOPHISCHEN WELTBETRACHTUNG

Von Univerſitätsprofeſſor D. Dr. J. P. Steffes,
Münſter i. W.

Der mit dem Worte „Naturrecht" umſchriebene Problemkreis iſt nur ein Ausſchnitt aus dem viel weitergreifenden Fragenkomplex: gibt es einen natürlichen Weltlogos, unter welchen Vorausſetzungen iſt er zu erkennen, und welche Bedeutung wohnt ihm inne für die Geſtaltung von Erkenntnis und Leben, und dies ſowohl in der Region des Profanen wie des Religiöſen? Die Beantwortung dieſer in verſchiedenartigſter Formulierung auftretenden Frage iſt im Laufe der Geiſtesgeſchichte ungeheuren Wandlungen unterlegen, ſie iſt — das zeigt die Vergangenheit deutlich — aufs engſte verknüpft mit der weltanſchaulichen Einſtellung überhaupt. Alle die großen Typen philoſophiſcher Endhaltungen ſind in dieſer Frageſtellung mit verwurzelt. Es iſt darum nicht verwunderlich, daß die Gegenwart, der es auferlegt iſt, gewiſſermaßen alle geiſtigen und vitalen Poſitionen neu zu begründen oder doch zu revidieren, um ein neues oder doch eigen geformtes Verhältnis zu ihnen zu gewinnen, auch dieſe ſo tief in das geiſtige Leben einſchneidende Frage mit neuer Wucht erlebt. Und dies nicht minder im Rahmen der rein weltlichen wie auch beſonders der religiöſen Erkenntnis und Lebensgeſtaltung. Dazu drängen die ungeheuren geiſtigen Wandlungen der Zeit, die zum Zwecke der Klärung eine neue Sachlichkeit und womöglich eine metaphyſiſch-religiöſe Fundierung derſelben anſtreben. Dazu drängen weiter die großen praktiſchen Nöte von heute, die letzte Entſcheidungen verlangen.

Von erheblicher Aktualität iſt zur Stunde die Frage nach Sinn und Bedeutung des Naturrechtes, allerdings zunächſt nur in ſeinem Verhältnis zum poſitiven Recht. So gefaßt, erſcheint unſer Thema auf den erſten Blick als eine Angelegenheit der juriſtiſchen Wiſſenſchaft, die ſich einer philoſophiſchen oder gar religionsphiloſophiſchen Behandlung entzieht. Doch iſt dem in Wirklichkeit nicht ſo. Die Auffaſſung und Geſtaltung des Rechts iſt für Kultur und Menſchenſchickſal ſo entſcheidend, daß die Frage nach ihm durchaus auch ein Gegenſtand des kulturphiloſophiſchen Denkens ſein muß. Zudem wurde oben ja ſchon auf den engen Zuſammenhang hingewieſen, der zwiſchen der Stellung zum Weltlogos und der weltanſchaulichen Orientierung überhaupt beſteht. Die Frage nach dem Naturrecht iſt nur von

dieſer Tiefenſchicht aus zu beantworten. So erfolgt die Abhandlung des Naturrechts auf dieſen Blättern denn auch vom Hintergrund der Kulturlage und einer philoſophiſchen Weltbetrachtung aus, die ſich beſonders bemüht, die hinter dem Naturrechte ſtehenden religiöſen und metaphyſiſchen Grundkräfte bloßzulegen.

Unter *Naturrecht* im *objektiven* Sinne begreift man alle jene bindenden Normen, die für die ganze Menſchheit auf Grund der Natur ſelbſt gelten und nicht erſt infolge irgend eines autoritativen Willensausdruckes, der zur fertigen Natur noch hinzuträte, ſei es von ſeiten Gottes, oder von ſeiten der Menſchen. *Subjektiv* bezeichnet demgemäß das Naturrecht die Geſamtheit aller Rechtsbefugniſſe, die dem Menſchen mit ſeiner Exiſtenz ohne weiteres gegeben ſind. Im Gegenſatz dazu umfaßt das *poſitive Recht* die Summe aller Geſetze und Rechtsnormen, welche in einer ſelbſtändigen Geſellſchaft durch die dazu berechtigte Autorität nach freiem Ermeſſen feſtgeſtellt ſind [1].

Wir ſtellen an den Anfang unſerer Ausführungen eine *hiſtoriſche Skizze* des Naturrechtes und in etwa auch des poſitiven Rechtes, durch die die ganze Fülle der in der Naturrechtslehre ſchlummernden kultur- und religionsphiloſophiſchen Fragen und Schwierigkeiten erſt ſichtbar werden wird. Denn ſchon hier zeigt ſich, wie ſtark die Auffaſſung vom Naturrecht im Laufe der Zeiten geſchwankt hat, und von welchen weltanſchaulichen Bedingungen Naturrecht und poſitives Recht in ihrer Wertſchätzung abhängig ſind.

I.

Es laſſen ſich im Verhältnis zwiſchen Naturrecht und poſitivem Recht drei verſchiedene Epochen unterſcheiden: a) eine Zeit, in der Naturrecht und poſitives Recht nebeneinander oder in organiſcher Verbindung miteinander ſtehen, weiterhin Epochen, in denen entweder b) das Naturrecht oder c) das poſitive Recht allein oder doch faſt ausſchließlich Anerkennung findet. Es iſt dieſe Abgrenzung aber keineswegs exkluſiv zu verſtehen, ſondern nur ſo, daß jeweils die genannte Richtung führend und charakteriſtiſch iſt.

a) *Das Nebeneinander von Naturrecht und poſitivem Recht.* Von einem Naturrecht zu reden wird erſt möglich in dem Momente, wo es zu einer

[1] V. Cathrein, Recht, Naturrecht und poſitives Recht. Eine kritiſche Unterſuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung, 1901, S. 101 ff. und 123 ff. H. Kelſen, Die philoſophiſchen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspoſitivismus, 1928, S. 8 ff., 18 ff.

rationalen Erfaſſung der Natur kommt. Das geſchieht, wie wir heute aus der Ethnologie wiſſen, wenn auch in beſchränktem Grade, auf ſehr frühen Stufen menſchlicher Entwicklung. In der Literatur des Abendlandes zeigt ſich dieſe Rationaliſierung bereits deutlich bei *Homer*, wo ſich rationale und irrationale Götter, rationale und irrationale Welt zu ſcheiden beginnen. Die rationaliſierende Linie verſtärkt ſich noch weſentlich bei *Heſiod* und wird vor allem von der entſtehenden Philoſophie bewußt weitergeführt[2]. Bei *Pythagoras* erſcheint nicht nur die phyſiſche Welt bereits als mathematiſch-rhythmiſch geordneter Kosmos, ſondern auch die geiſtig-ethiſche Welt wird nur unter dem Geſichtspunkte geſehen. *Bewußt* aber wird der Begriff des Naturrechtes gebildet und zu entſcheidender Geltung gebracht in der *ſophiſtiſchen Aufklärung*. Gegenüber dem poſitiven Recht, den objektiven Normen und Satzungen, bringen ſie das naturgegebene Recht des Einzelnen zur Geltung und machen den Menſchen zum Maß der Dinge. So unvollkommen und unzulänglich auch ihre Formulierungen im einzelnen geweſen ſind, ſie haben nicht nur der Erkenntnis des perſönlichen Lebens nach ſeinen verſchiedenen Seiten hin die Wege geebnet, ſondern haben auch den Blick dafür geöffnet, daß es Rechte jenſeits aller ſozialen Bindungen durch die poſitiven Geſetze der Geſellſchaft gibt[3].

Eindeutiger und reiner brachten die *Kyniker* dies zum Ausdruck, indem ſie ſich für berechtigt hielten, in voller Freiheit von jeglicher Verpflichtung geſellſchaftlicher oder ſtaatlicher Art zu leben[4]. *Sokrates* gibt dem alſo erwachten naturrechtlichen Bewußtſein die überindividuelle Verankerung in der menſchlichen Vernunft, ſo daß nun als Recht erſcheint, was vernünftig iſt — ein Gedanke, der bei logiſch-praktiſcher Konſequenz von ungeheurer Bedeutung werden mußte. Die ſophiſtiſche Lehre führte konſequent zur Unterminierung des poſitiven Geſetzes. Sokrates aber ſieht auch im poſitiven Geſetz als ſolchem ein hohes ſittliches und vernünftiges Gut. Dadurch beläßt er Geſellſchaft, Staat und Nation ihre beſondere Rechtsbefugnis und eigene begründete Exiſtenzweiſe, während von der ſophiſtiſchen und kyniſchen Einſtellung aus nur die allgemeine Natur als gültiger Rechtsgrund bleibt und ſich notwendig ein *kosmopolitiſches, demokratiſches* Den-

---

[2] O. Kern, Die Religion der Griechen, Bd. I, 1929, S. 244 ff. A. Bertholet-E. Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeſchichte, Bd. II, 1925, S. 328 ff.

[3] K. Joel, Geſchichte der antiken Philoſophie, 1. Bd., 1922, S. 639 ff. K. Joel, Wandlungen der Weltanſchauung, Bd. I, 1928, S. 73 ff.

[4] K. Joel, Geſch. d. ant. Philoſ., S. 862 ff.

ken ergibt[5]. Von noch faſt größerer Bedeutung waren die Befruchtungen, die von *Plato* ausgingen. In einem zweifachen Sinne läßt ſich vom Naturrecht bei Plato reden. Einmal bedeutet die Konſtruktion ſeiner neuen Staats- und Geſellſchaftsordnung (vergl. beſ. „Geſetze" und „Staat") eine Kritik der beſtehenden Geſetze und Einrichtungen und iſt zugleich der Rückgriff auf ein höheres, aus dem Weſen und dem Geiſte geborenes Recht. Entſcheidender aber war ſeine Ideenlehre. Das Ideenreich, das er jenſeits der Welt erſchloß, ſtellt die höhere Vernunft und Vollkommenheit dar, die in der realen kosmiſchen Welt nur mangelhaft und gebrochen zur Darſtellung kommt. Dieſe aber ſoll jener ſich entgegen entwickeln und dem Urbilde mehr und mehr ſich annähern. Es iſt damit für alles, auch für das Geſetz und jedwedes Sein und Handeln eine ideale, überirdiſche Norm aufgeſtellt, ein höheres Naturrecht, dem ſich alles unterzuordnen hat. Ihren beſonderen Widerſchein hat dieſes in der ſtrengen Geſetzmäßigkeit der aſtralen Bewegungen, ſo daß auch der Kosmos zum Ausdruck höherer Ordnung wird. Hier liegen Anſätze, die ſich gegebenenfalls dynamitartig revolutionär auswirken können, indem der Verſuch unternommen wird, jene ideale Welt als die urſprüngliche und eigentliche Wirklichkeit zur allbeherrſchenden Geltung zu bringen. Plato ſelbſt indes trat, beſonders in ſeiner Jugend, aufs entſchiedenſte ein für die Würde des poſitiven Geſetzes unter Ablehnung eines radikalen, revolutionären Naturgeſetzes[6]. Dieſe in etwa konſervative Haltung Platos findet Fortſetzung und Modifikation zugleich in ſeinem Schüler *Ariſtoteles*. Auch er anerkennt beide Rechtsarten, gibt aber ſeinerſeits dem Naturrecht eine neue Geſtaltung und zwar ſowohl den Sophiſten wie Plato gegenüber. Ariſtoteles anerkennt nicht jene platoniſche Verankerung in einem überirdiſchen höheren Reiche und auch nicht das individualiſtiſche Freiheitsſtreben des ſophiſtiſchen Naturrechtes. Sein Naturrecht liegt begründet in der empiriſch beſtehenden Ordnung, die es zu erhalten und durchzuführen gilt. Sie ſtellt den bei allen Völkern ſich mehr oder minder findenden Allgemeinbeſtand an Rechtsbewußtſein dar, dem die nationalen Geſetze als konkrete Verwirklichung gegenüberſtehen. Die Anſchauungen des Ariſtoteles haben in

[5] K. Joel, Geſch. d. ant. Philoſ. S. 730 ff; W. Eckſtein, Das antike Naturrecht in ſozialphiloſophiſcher Beleuchtung, 1926, S. 49 ff.

[6] W. Eckſtein, Das antike Naturrecht, S. 55 ff. R. Eucken, Die Lebensanſchauungen der großen Denker, 17. und 18. Auflage, 1922, S. 20 ff. K. Singer, Platon. Der Gründer, 1927, S. 63 ff.

der Geſchichte außerordentlich ſtark nachgewirkt, aber ſeine Ausdeutung konnte nach verſchiedenen Seiten hin verlaufen. Man konnte ihn ſo verſtehen, als ob das Seiende und Beſtehende das naturhaft Rechte ſei und ſo zu einer ſtarren Konſervierung der eben beſtehenden Ordnung kommen. Man konnte aber auch an der allgemein gültigen Natur und ihren Verhältniſſen den Maßſtab nehmen für die Beurteilung und Kritik beſtehender Menſchenſatzung. Beide, die beharrende wie die kritiſch-fortſchrittliche Tendenz ſind innerhalb der Geſchichte zur Geltung gekommen [7]. Eine letzte erhebliche Förderung erfuhr die antike Naturrechtslehre in der Schule der *Stoiker*. Während die *Epikureer* dahin gelangten, jedweden tieferen Seinsgrund von Recht zu zerſtören und ſeinen Urſprung vollſtändig modern-poſitiviſtiſch in der willkürlichen Menſchenſatzung zu ſehen, hat die Stoa der Rechtsordnung eine neue Metaphyſik geliefert. Indem ſie die den ganzen Kosmos durchwaltende und tragende Kraft als Logos und als Gottheit beſtimmte, erhielten die in der Natur auf Grund ihrer Seinsſtuktur beſtehenden logiſchen Verhältniſſe kosmiſche Gültigkeit. Dieſe Denkart barg notwendig von Hauſe aus eine ſcharfe Frontſtellung gegen alles Irrationale, Trieb- und Gemüthafte, für die es noch keine poſitive Wertung gab; alſo auch gegen eine poſitive Geſetzgebung, die nicht den Anforderungen des Weltlogos entſprach. In der helleniſtiſchen Geſetzgebung haben ſich dieſe Gedanken vielfach Bahn gebrochen, vor allem aber auf römiſch-byzantiniſchem Boden die Rechtsbildung außerordentlich beeinflußt. Für die Folgezeit war es von einſchneidender Bedeutung, daß innerhalb der Stoa ſich allmählich die Unterſcheidung eines *abſoluten* und eines *relativen* Naturrechtes herausbildete. Die hohe Auffaſſung, die der ſtoiſche Philoſoph von den Forderungen der Natur, bzw. der Vernunft hatte, ſtand in zu grellem Widerſpruch zur wirklichen Gegenwart, als daß die allgemeine Geltung und Herrſchaft des Naturrechtes hätte behauptet werden können. Das führte ſchließlich zur Auffaſſung, daß das uneingeſchränkte und ungetrübte Naturrecht nur am Anfange der menſchlichen Geſchichte zu Recht beſtanden hätte, da die Menſchen in voller Gleichheit, ohne ſoziale Schichtung, ohne Gewalt und Staat friedlich und glücklich zuſammenwohnten, Habgier, Egoismus, Leidenſchaften uſw. aber hätten dieſen Zuſtand nicht zu voller Entfaltung kommen laſſen, ſondern eine Zerrüttung der Welt herbeigeführt. Zum Schutz gegen die ſich mehr und mehr ausbreitende Ent-

[7] W. Jaeger, Ariſtoteles, 1913, S. 200 ff. W. Eckſtein, Das antike Naturrecht, S. 72 ff

artung und als deren Folge bildeten ſich dann Eigentum, Familie, Staat, Macht uſw. heraus, denen angeſichts der veränderten Weltlage ein gewiſſes relatives Recht von Natur aus zugeſprochen werden muß [8]. Aber ihre Berechtigung iſt doch nur eine ſehr relative, da eigentlich das abſolute Recht des Urſtandes herrſchen ſollte, und dem darum die Welt auch entgegenzuführen iſt [9].

Auch im *Chriſtentum* ſpielt das Naturrecht eine große Rolle, erlebt aber ſowohl in der Begründung wie in der Verinhaltlichung eine gewiſſe Umformung. Hier ſteht hinter der Welt der perſönliche Gott als Schöpfer, ſo daß die Weltordnungen, die zugleich mit im Lichte der Offenbarung geſchaut werden, als Ausdruck göttlichen Willens erſcheinen. Nach der Darſtellung von E. Troeltſch lagen im Chriſtentum ſelbſt keine Anſätze zu einer Naturrechtslehre. Erſt das Hineinwachſen des Chriſtentums in die höheren Volksſchichten der Bildung und die Notwendigkeit, ſich mit der Welt einzulaſſen und ſich in dieſelbe hineinzubauen, habe es veranlaßt, die ſtoiſche Lehre vom Naturrecht zu übernehmen. Dieſe habe es ihm ermöglicht, zu den Ordnungen der Welt irgendwie ein poſitives Verhältnis zu gewinnen, indem der bibliſch paradieſiſche Zuſtand der erſten Menſchen mit dem abſoluten, und der jetzige Weltzuſtand mit dem relativen Naturrecht der Stoiker gleichgeſtellt wurde. So konnte man auch vom Chriſtentum aus den Staat, das Eigentum, die Gewalt, die Sklaverei uſw. poſitiv würdigen, inſofern ſie im Zeitalter der Sünde notwendig waren als Buße für die Sünde und zur Eindämmung der Macht der böſen Begierde. Aber der Abſtand vom abſoluten Naturrecht der Freiheit und brüderlichen Liebe wurde ſtets ſtark empfunden, und wenigſtens im Mönchtum wurde immer wieder der Verſuch gemacht, das abſolute Naturrecht zu verwirklichen. Hier liegt nach Troeltſch die Wurzel für den Dualismus der chriſtlichen Moral (Mönchtum — Chriſt in der Welt) [10]. Mit

[8] E. Troeltſch, Aufſätze zur Geiſtesgeſchichte und Religionsſoziologie, 1925, S. 91, 127, 166 ff., 724 ff. Derſelbe, Die Soziallehre der chriſtlichen Kirchen und Gruppen, 1912, S. 144 ff., 156 ff., 171 ff. W. Eckſtein, Das antike Naturrecht, S. 99 ff. R. Eucken, Die Lebensanſchauungen, S. 78 ff.

[9] Verwandte Anſchauungen begegnen uns viel früher in den großen Mythen verſchiedener Völker, die in buntem Wechſel das gleiche Motiv wie ein Naturgeſetz variieren: paradieſiſche Vorzeit, trübe Gegenwart infolge Gotteszornes und Menſchenſünde, beſſere Zukunft — alles auf Grund kosmiſchen Wandels. Auch in der griechiſchen Tragödie treffen wir auf Gedanken des Naturrechts, die dem Menſchen eine höhere Freiheit geben gegenüber der poſitiven Bindung ſozialer Gewalt.

[10] E. Troeltſch, Aufſätze zur Geiſtesgeſch., S. 159 ff. Derſelbe, Die Soziallehren, S. 144 ff., 171 ff.

Recht bringt O. Schilling an dieser Darstellung einige Korrekturen an[11]. Er findet das Naturrecht bereits grundgelegt im Evangelium (Matth. 7, 12) und namentlich bei Paulus (vgl. vor allem Röm. 2, 14—16). Es kommt dazu, daß die christliche Lehre von der Weltschöpfung durch den persönlichen Gott-Logos, sowie gewisse Anweisungen der Bibel aus sich heraus eine positive Wertung der Weltordnungen ermöglichten ohne stoische Anleihe. Freilich lag es den christlichen Schriftstellern, die zum Teil selbst der stoisch gebildeten Heidenwelt entstammten, nahe, sich bei der Darstellung der christlichen Verhältnisse der stoischen Begriffsbildung und Ausdrucksweise zu bedienen, was gewisse formale Ähnlichkeiten zwischen Stoa und Christentum (Betonung des Gottesgedankens, Allgemeinheit der Vernunft bzw. der Liebe, Urstand-Sünde) ermöglichten trotz der sachlich-geistigen Verschiedenheit beider Welten. Jedenfalls wurde der Gedanke des Naturrechtes auch innerhalb der christlichen Literatur entwickelt, und zwar verläuft diese Linie von den *Apologeten* über *Ambrosius, Augustin, Gregor I., Hieronymus, Isidor von Sevilla* bis zu *Thomas* und geht in den Grundbestand der *Scholastik* ein. Auch in der christlichen Literatur kennt man den Unterschied zwischen *absolutem* und *relativem* Naturrecht, wenn auch die nähere Umgrenzung und Bestimmung beider verschiedentlich Schwankungen unterworfen ist. Bezüglich des relativen Naturrechtes hat namentlich der Aquinate den Gedanken deutlich ausgesprochen, daß die irdischen sozialen Ordnungen ihren Grund in der Natur haben, wenn auch die Sünde ihren Charakter in gewissen Punkten änderte, während sie früher wiederholt auch in ihrer Entstehung mit der Sünde in nähere Verbindung gebracht wurden.

In jedem Falle bleibt die Aufgabe des Naturrechtes eine mehrfache: Es schafft und erhält die gottgewollte Ordnung; es zieht somit der menschlichen Bosheit einen Damm und legt ihr zugleich eine Buße auf, indem sie diese Ordnung ertragen muß. Endlich hat es die Aufgabe, jene von Menschen gesetzten positiven Instituitonen zu sprengen, die natur- und darum gottwidrig sind. Weiterhin besteht in Hinsicht des absoluten Naturrechtes der Unterschied, daß dieses im *Orient* fast dominiert, im Okzident aber mit dem relativen Naturrecht verbunden ist. Das Morgenland betont viel stärker als das Abendland den Idealzustand der brüderlichen Liebe und Gleichheit und sieht darum die wahre Christlichkeit ausschließlich im Mönchtum, hat

[11] O. Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, 1914.

aber zu den Realordnungen des Lebens von der Religion her kaum ein poſitives Verhältnis [12].

Dieſe mittelalterliche Naturrechtslehre erleidet in der *Neuzeit* große Umwandlungen, indem ſich allmählich eine Zeit des *ſouveränen Naturrechtes* vorbereitet. Schon der Ausgang des Mittelalters mit ſeiner *nominaliſtiſchen* Philoſophie mußte die bisherige Auffaſſung des Naturrechtes ſehr erſchüttern, weil ſein allgemeiner, metaphyſiſcher Charakter in Frage geſtellt wurde. Einſchneidend waren namentlich die *reformatoriſchen Bewegungen*. Allerdings iſt die Frage nach dem *reformatoriſchen Naturrecht* zur Stunde noch ſtark diskutiert. Vor allem ſtehen ſich einander gegenüber W. Weber und E. Troeltſch einer-, K. Holl andrerſeits. *Troeltſch's* Meinung geht dahin, daß das Naturrecht im Denken der Reformatoren und Sekten eine große Rolle geſpielt habe. Nach ihm anerkennt *Luther* das abſolute wie religiöſe Naturrecht. Letzteres bringt Luther mit der Sünde in engſte Verbindung und iſt weiterhin der Meinung, daß es weſentlich auf Gewalt beruhe, die Gott zur Aufrechterhaltung der durch die Sünde gefährdeten Ordnung einſetzte. Darum hat die Gewalt abſoluten, konſervativen Charakter. Ein Appell vom mittelalterlich gefaßten Naturrecht aus gegen dieſe Gewalt iſt von hier aus unmöglich. Man hatte ſie einfach demütig und geduldig zu ertragen. Mit dieſem relativen Naturrecht verbindet Luther nach Troeltſch das abſolute oder chriſtliche Geſetz zu einer gewiſſen Einheit, indem die Chriſten aufgefordert werden in ihren naturrechtlich begründeten und in den Grenzen vernünftiger Zweckmäßigkeit legitimierten Berufen und Ständen chriſtliche Geſinnung und Bruderliebe zu betätigen. Eine die äußeren Ordnungen umgeſtaltende Kraft wird dem chriſtlichen Geſetze nicht zuerkannt.

Auch *Calvins* Lehre ſind nach Troeltſch die naturrechtlichen Anſchauungen eingebaut. Im Gegenſatz zu Luther aber ſah dieſer in den irdiſchen im Naturrecht begründeten weltlichen Inſtitutionen nicht den Ausdruck unwiderſtehlicher göttlicher Macht, ſondern er ſprach den untergeordneten Behörden im Namen des Naturrechtes die Vollmacht zu, gegen die leitenden Führer ſich zur Wehr zu ſetzen, wenn dieſe den Forderungen des natürlichen und göttlichen Rechtes nicht nachkämen. Aus dieſen Anſätzen bildet ſich nach Troeltſch ſpäter angeſichts des Widerſtandes, den der Kal-

[12] M. Grabmann, Das Naturrecht der Scholaſtik von Gratian bis Thomas v. Aquin. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargeſtellt. Archiv f. Rechts- und Wirtſchaftsphiloſophie, XVI, 1922—1923, S. 54 ff. V. Cathrein, Recht, Naturrecht und poſitives Recht, S. 112 ff. O. Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche.

vinismus bei den Regierungen in Frankreich, den Niederlanden und in Schottland fand, die Anſchauung in kalviniſchen Kreiſen, daß das Volk naturrechtlich ſouverän ſei und darum auch die Befugnis habe, durch ſeine ſtändiſchen Vertreter die Machthaber zu kontrollieren, ja gegebenenfalls gegen ſie zu revolutionieren, falls ſie widerrechtlich, d. h. gottwidrig handelten. Es bildet ſich ſo nach Troeltſch allmählich eine Naturrechtslehre volksſouveräner, demokratiſcher Geſellſchaftsformung, deren Ziel aber nur die chriſtliche Lebensordnung ſein ſoll. Auch darin unterſcheidet ſich Calvins Naturrechtslehre von der lutheriſchen wie von der katholiſchen, daß er Zins- und Handelsgeſchäfte für an ſich, alſo naturrechtlich erlaubt und chriſtlich hielt. Der Ort ſeiner Wirkſamkeit, die Handelsſtadt Genf, gab ihm die Veranlaſſung dazu. Dabei werden relatives und abſolutes Naturrecht, naturrechtliche und chriſtliche Forderungen einander angeglichen, altteſtamentliche und neuteſtamentliche Moral werden gleichgeſetzt. Da Calvin einen Gottesſtaat errichten wollte, brauchte er eine Rechtsbaſis, die den politiſchen Gewalten überlegen war und das theokratiſche Reich als Naturforderung begründete.

Die ſich hier vollziehende Gleichung von Naturgeſetz und chriſtlichem Geſetz hat ſich nach Troeltſch noch ſtärker bei den *Sekten* ausgewirkt. Während die Kirchen auf die Maſſen und weltlichen Ordnungen Rückſicht nehmen mußten und daher das relative Naturrecht betonten, hatten die Sekten dazu keine Veranlaſſung. Sie bauten ſich auf aus Menſchen, die das Geſetz Chriſti gemäß ihrem Verſtändnis kompromißlos verwirklichen wollten, und die darum an der Welt, wie ſie iſt, keinerlei poſitives Intereſſe nahmen. Sie wollten in brüderlicher Liebe und Gemeinſamkeit leben und den Ur- und Endſtand der Geſchichte, d. h. das abſolute Naturrecht verwirklichen [13]. Dabei boten ſich zwei Möglichkeiten dar, die auch beide zur praktiſchen Ausführung kamen. Die eine Möglichkeit beſtand darin, daß man ſich von der Welt zurückzog und den Weiſungen der Bergpredigt folgend die Leiden der ſündigen Umwelt trug, apokalyptiſch harrend auf den Endtag, an dem Chriſtus ſelbſt das Reich errichten werde. Das war die durchgängige Haltung. Aber es gab auch noch eine andere Methode. Man konnte unter Berufung auf das Alte Teſtament und die Apokalypſe den Verſuch unternehmen, gewaltſam das abſolute Naturrecht und das Reich Gottes aufzu-

[13] M. Weber, Geſammelte Aufſätze zur Religionsſoziologie, Bd. I, 2. Auflage, S. 17 ff., 84 ff. E. Troeltſch, Die Soziallehren, S. 358 ff., 532 ff., 625 ff., 762 ff. Derſelbe, Aufſätze zur Geiſtesgeſchichte„ S. 136 ff., 161 ff., 180 ff.

bauen, indem man die Welt revolutionierte. Erinnert sei nur an Cromwell's Scharen und die Täufer in Münster.

Es sind also doch erhebliche Wandlungen, die während der Reformation an der Naturrechtslehre sich vollzogen.

Allerdings hat *K. Holl*[14] an der Auffassung von M. Weber und E. Troeltsch mancherlei Kritik geübt, derzufolge die Naturrechtslehre bei den Reformatoren eine viel untergeordnetere Rolle spielt. Holl zufolge hat *Luther* überhaupt nicht auf das Naturgesetz zurückgegriffen. Sein Urteil, daß die Natur infolge der Sünde durch und durch verderbt sei, machte ja auch an sich ein Zurückgreifen auf das Naturrecht sehr schwierig. Ebenso seine Lehre von der Allwirksamkeit Gottes.

In der Welt selbst sieht Luther nur Egoismus, Leidenschaft, blinde Macht. Auf sie hat auch das Christentum nach ihm keinen unmittelbaren Einfluß. Nur eine Kraft wirkt nach Holls Lutherdarstellung den Weltmächten entgegen: die Vernunft samt den Ordnungen, die sie in der Welt schafft. Zu diesem gehört auch die politische Macht. In der Vernunft und in der Welt wirkt Gott als Macht wie er im Christentum als Liebe wirkt. Wie beide Liebe und Macht, Seiten in Gott, möglich sind, bleibt unerklärlich. Eine Verbindung beider gibt es in der Welt dadurch, daß sich die Menschen innerhalb der irdischen Ordnungen, also auch die politischen Machthaber, von der christlichen Liebe und dem christlichen Gewissen leiten lassen. Luther anerkennt im Menschen ein natürliches Gebot, das durch das alttestamentliche Gesetz und die Bergpredigt nur verdeutlicht und bekräftigt wird, so daß er das christliche Gesetz auch ein natürliches Gesetz zu nennen vermag. Und nur insofern nach Holl die Vernunft mit diesem Gesetz, also mit der christlichen Forderung, in Übereinstimmung ist, erteilt Luther ihr den Auftrag der Weltregelung.

Diese Darstellung der Gedanken Luthers weicht nicht unerheblich von der Troeltschs ab. Während in der Darstellung von Troeltsch die Ordnungen der gegenwärtigen Welt von Luther mit dem relativen Naturrecht begründet werden und die sie stiftende und erhaltende Macht unmittelbar auf Gott zurückgeführt wird, ergibt sich naturrechtlich die Haltung der Duldung und der Konservierung einer-, des Absolutismus andererseits. Schafft aber, wie Holl Luthers Gedanken wiedergibt, die mit christlichem Denken identische Vernunft den Staat und sonstige Weltordnungen, dann ergäbe sich doch als Konsequenz die Forderung, die Satzungen dieser Vernunft zur Geltung zu bringen, eine Aufgabe, die mit jener des absoluten Naturrechts doch stärkste Ähnlichkeit hat[15].

Hinsichtlich *Calvins* ist Holl im Gegensatz zu Troeltsch der Meinung, daß auch dieser sich zunächst nicht auf das Naturrecht berufen habe, sondern daß im Kalvinismus dies erst unter dem Eindruck der Bartholomäusnacht und des staatlichen Widerstandes überhaupt geschah, indem man, wenn auch unter Klauseln, ein naturhaftes Widerstandsrecht des Volkes anerkannte. Das Ziel war dabei nach Holl nie die Volksherrschaft, sondern die „Sicherung der ständischen Rechte".

Wenn auch die durch Holl an W. Weber und E. Troeltsch vollzogene Korrektur zurecht bestehen sollte, so muß doch gesagt werden, daß sich bei Luther wie bei Calvin Denkmotive finden, die, wenn auch nicht formal naturrechtlich gewendet, dennoch sachlich einer solchen Deutung gleich-

[14] K. Holl, Luther. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I, 2. und 3. Auflage, 1923, S. 243 ff.

[15] Fehlt auch bei Luther die ausdrückliche Berufung auf das Naturrecht, so finden sich doch auch nach Holl bei ihm sachlich die Unterlagen einer bestimmten Naturrechtslehre.

kommen, und daß ſich faktiſch innerhalb der Reformation im Gegenſatz zur katholiſchen Auffaſſung des Naturrechtes, die innerhalb der katholiſchen Kirche weiterhin ihre Vertretung und Pflege fand, Anſätze herausbildeten, die für die allgemeine Kultur, wie beſonders auch für die Weiterbildung der naturrechtlichen Theorien von größter Bedeutung wurden. Ihr haben wir uns nun zuzuwenden. Wir kommen damit zu jener Epoche der Geſchichte des Naturrechtes, in der man dieſes zu ausſchließlicher Geltung brachte.

b) *Das Naturrecht in ausſchließlicher Geltung.* Die Neuerungen in der Lehre vom Naturrecht in der geſchichtlichen Zeit, die nunmehr zu betrachten iſt, — ſie deckt ſich im weſentlichen mit der Zeit des radikalen Rationalismus im 18. Jahrhundert — beziehen ſich auf *Reichweite* und *Begründung* des Naturrechts. Der bisherige Überblick über ſeine Geſchichte zeigte durchweg irgend ein friedliches oder kritiſches Nebeneinander von Naturrecht und von poſitivem Recht. Nun tritt das poſitive Recht außerordentlich ſtark zurück und das beſagt, daß ſich der Inhalt des Naturrechtes ſehr bereichern muß. Weiterhin fanden wir bisher das Naturrecht, wenigſtens auf chriſtlichem Boden, nur im Rahmen einer religiöſen und zwar theiſtiſchen Begründung vor, und auch auf griechiſch-römiſchem Boden fehlte die religionsphiloſophiſche Unterbauung keineswegs. Die nun folgende Ära des Naturrechtes iſoliert das Naturrecht von dieſer religiös-theologiſchen Baſis, ja überhaupt von einer tranſzendenten Metaphyſik. Dieſer mehrfache Wandel iſt in den Hauptlinien kurz ſichtbar zu machen [16].

Während der Puritanismus des Feſtlandes durch eine theokratiſche Kirchenbildung ſtraff zuſammengehalten wurde, ergab ſich in *England* unter dem Druck des ſtaatlich-kirchlichen Widerſtandes dortſelbſt eine ſtärkere Betonung der Einzelperſon, der perſönlichen Bekehrung durch Gott und der perſönlichen Vollkommenheit. Noch mehr war dies der Fall bei den puritaniſchen Sekten, den *Independenten, Quäkern, Baptiſten* u. a., vor allem bei jenen, die vor den engliſchen Religionsverfolgungen fliehend, in Nordamerika ſich ſeit 1620 eine neue Heimat ſuchten (Pilgerväter). Hier, beſonders in dem von *Roger Williams* in Rhode Island 1644 gegründeten Gemeinweſen, ſteigerte ſich der religiöſe Individualismus bis zur Preisgabe jeglicher Gemeinſchaftsbildung, welch letztere erſt durch freien Zuſammenſchluß Gleichgeſinnter zuſtande kommen ſollte. Indem nun aber im Laufe

[16] E. Caſſirer, Natur- und Völkerrecht im Lichte der Geſchichte und der ſyſtematiſchen Philoſophie, 1919.

der Zeit das Sprechen Gottes im individuellen Gewiſſen mit dem Ausſpruch der individuellen Vernunft gleichgeſetzt wurde, erſchien die Einzelperſönlichkeit als völlig autonom. Der religiöſe Individualismus mit ſeiner Freiheit wandelte ſich in *bürgerlichen* Individualismus und *bürgerliche* Freiheit. Damit war auch von hier aus eine Grundlage für den modernen Individualismus und Liberalismus, ſowie für die moderne Demokratie gegeben[17]. Es kommt dazu, daß in dieſen ſektiereriſchen Gemeinden an der Verwirklichung der Forderungen der Bergpredigt als einem Gebot des abſoluten Naturrechtes feſtgehalten wurde. Aus dieſem Geiſte brüderlicher Liebe und individualiſtiſcher Freiheit entſtand das Programm der Menſchenrechte, welches durch die Freiheitskämpfe und die Verfaſſung der Vereinigten Staaten, ſowie durch die franzöſiſche Revolution allmählich zum Loſungsworte der ziviliſierten Welt wurde. In dieſe Deviſe ſpannt man nun das Naturrecht ein, das in verſchiedener Hinſicht weltpolitiſche Bedeutung erlangt, für das aber eine tiefere Begründung metphyſiſcher Art nicht mehr geſucht wird. Inhaltlich bleibt es ſehr unbeſtimmt und iſt rein formal. Oder vielmehr man gibt ihm die Füllung aus den nächſten konkreten Anſchauungen der nationalen bzw. kulturellen Umwelt. Was im Augenblick als Ideal und dringliche Forderung erſcheint, wird als Poſtulat des Naturrechtes betrachtet. Amerika mit ſeiner großen Nationalitätenmiſchung war allerdings geeignet dem Begriff eine gewiſſe internationale Weihe zu geben. Im übrigen erfolgte die Verinhaltlichung im Laufe der Zeit ſtets von den allgemeinen kulturellen Vorausſetzungen aus. Die Geſetzgebung hatte nur dieſe Naturforderungen zu formulieren und im einzelnen feſtzulegen[18]. Dabei ſchwindet auch der Gegenſatz zwiſchen relativem und abſolutem Naturrecht, da beide ſich einander angleichen und mit der allmählichen Preisgabe kirchlich chriſtlicher Denkart die Urſünde als Vorausſetzung des relativen Naturrechtes im Wandel der abendländiſchen Weltanſchauung weithin aufgegeben wird. Von dieſem Wandel iſt nunmehr zu reden.

Die aus der Neuen Welt herüberkommenden Gedanken ſtießen in der Alten Welt auf vorbereiteten Boden. Es war oben bereits darauf hin-

---

[17] E. Troeltſch, Aufſätze zur Geiſtesgeſchichte, 338 ff., 515 ff., 834 ff. Derſelbe, Die Soziallehren, S. 738 ff., 794 ff.

[18] K. Holl, Luther, S. 492 ff. E. Troeltſch, Naturrechte und Humanität in der Weltpoltik, 1923. J. P. Steffes, Religion und Politik. Eine religions- und kulturwiſſenſchaftl. Studie, 1929, S. 45 ff., 157 ff. G. Hägermann, Die Erklärungen der Menſchen- und Bürgerrechte in den erſten amerikaniſchen Staatsverfaſſungen, 1910.

gewieſen worden, daß ſich mit dem Nominalismus am Ausgange des Mittelalters eine Hinwendung zum Einzelnen und eine Abkehr von der alten Metaphyſik vorbereitete. Letztere wurde namentlich beſchleunigt durch den Fortſchritt der Naturwiſſenſchaft, durch die Immanenz reformatoriſcher, beſonders pietiſtiſcher Frömmigkeit und den allmählich zur Herrſchaft gelangenden Rationalismus. Auch hier kann nur Entſcheidendes kurz berührt werden. Seit der Renaiſſance gewöhnte man ſich daran, die Welt in nahe pantheiſtiſche Beziehung zu Gott zu rücken. Aber auch für die gläubigen Kreiſe ſchien die Welt gottähnlicher, nachdem die grundlegenden aſtronomiſchen Entdeckungen neue Einblicke in den Tiefſinn ihrer Geſetze erſchloſſen. Für *Roger Bacon, Kepler, Leibniz, Newton, Lionardo, Galilei* war die Welterkenntnis auch zugleich Gotteserkenntnis [19]. Die in der Folge immer mehr erkannte Geſetzmäßigkeit der Natur ſchien Weltlauf und Geſchichte ſo zu beherrſchen, daß für Wunder und Offenbarung kein Raum mehr blieb. Die übernatürliche religiöſe Ordnung ſchien hinzuſinken. Man redete nur noch von einer natürlichen Religion und natürlichen Ethik. Es verſteht ſich, wie mit dem Zurücktreten der übernatürlichen Ordnung die natürliche an Bedeutung gewinnen mußte. So ſehen wir denn auch, wie ſich alsbald das Naturgeſetz mit abſoluter, ja faſt religiös-göttlicher Dignität umkleidet, und dieſen Nimbus bis in das 20. Jahrhundert ſich zu wahren gewußt hat. Erinnert ſei nur an die Suggeſtion, die von den drei Worten ausging: Entwicklungsgeſetz, ehernes Lohngeſetz, Geſetz des Malthus. Es wurde das Geſetz faſt zu einem Religionserſatz [20]. Von ihm erwartete man in etwa, was man ſonſt nur von der Religion erwartete. Nach *Rouſſeau* gibt es ſeeliſche und körperliche Vollkommenheit und Reinheit nur im unverfälſchten und durch keine Menſchenſatzung getrübten Anſchluß an die reine Natur. Weitverbreitete Anſchauungen vom Entwicklungsgeſetz erzeugen auf Grund der vielen Entdeckungen und Erfindungen die allgemeine Stimmung eines grenzenloſen Diesſeitsoptimismus, demzufolge die irdiſche Entwicklung ſchließlich dahinführen ſollte, jene Beglückungs- und Vollendungswünſche auf Erden zu erfüllen, die der Menſch bis dahin von der Religion und deren Verheißungen erwartete.

---

[19] H. Heimſoeth, Die ſechs großen Themen der abendländiſchen Metaphyſik und der Ausgang des Mittelalters, 1922, S. 41 ff. R. Eucken, Die Lebensanſchauungen, S. 299 ff. K. Joel, Wandlungen, S. 629 ff.

[20] R. Eucken, Geiſtige Strömungen der Gegenwart, 1920, S. 147 ff.

Es ist begreiflich, daß angesichts solcher Einstellung, die Weltnorm und Menschenvernunft als Dinge letzter Größenordnung empfindet, auch das Naturrecht in starke Wandlungen treten mußte. Es erscheint zunächst noch irgendwie in religiöser Verbrämung, so etwa, daß es gleichbedeutend ist mit einem rational-geistig verstandenen Christentum. Man denke dabei etwa an *Rousseau, Locke, Wolff* u. a. Zugleich aber setzt ein völliger *Säkularisierungsprozeß* ein, der schon bei Hobbes durchgeführt ist, und der dann allmählich sich mehr und mehr zu allgemeiner Geltung bringt. Nach *Vierkandt* hat dieses Naturrecht der Aufklärung das *Rechtsverhältnis* im Westen Europas zur Norm gemacht bei der Regelung sozialer und politischer Verhältnisse im Gegensatz zu den beiden sonst üblichen und möglichen Arten sozialer und politischer Gestaltung: durch Macht oder durch Liebe. Unter seiner Einwirkung sei ein neues Recht, ein neuer Mensch und eine neue Gesellschaft geschaffen worden [21].

Gewiß ist, daß die Naturrechtslehre der Aufklärung das Rechtsbewußtsein gestärkt und auf die Gestaltung des individualen und sozialen Lebens großen Einfluß ausgeübt hat. Wie rein formal aber dieses Naturrecht war, und wie schwankend seine inhaltliche Bestimmung, das zeigen deutlich die einzelnen Naturrechtssysteme, die aufgestellt wurden. Die Menschenrechte der französischen Revolution z. B. setzten eine Anschauung vom Menschen voraus, den spätere Zeiten nicht mehr so teilten. An sich können diese Rechte radikal und konservativ gedeutet werden. Der *marxistische Zukunftsstaat* z. B. erscheint als eine Forderung der Natur- und Menschenrechte; ebenso die *sowjetistische Zukunfts*menschheit. Nicht minder gilt das *bürgerliche Leben* als eine Forderung des Naturrechts. Und hier wiederum hat letzteres sich nach zwei ganz verschiedenen Seiten hin entwickelt [22]. Es diente sowohl der Begründung des politischen *Liberalismus*, der alle Staatsgewalt vom Volke als der Summe von Einzelnen ableitet und von diesen auf den Herrschenden vertragsweise übermittelt sein läßt, wie der Begründung des *Absolutismus* unter der Voraussetzung, daß das Volk durch Übertragung der Gewalt auf den Fürsten ganz auf sie verzichtet hätte, oder daß der Fürst der Repräsentant der Vernunft schlechthin wäre. Ebenso ließ sich von diesem Naturrecht eine *liberale*, das Einzelindividuum verabsolu-

[21] A. Vierkandt, Der geistig-sittliche Gehalt des neuen Naturrechts, 1927, S. 5 ff. G. del Vecchio, Il concetto della natura e il principio del diritto, 2 ed., 1922.

[22] J. P. Steffes, Die Staatsauffassung der Moderne auf der Grundlage der kulturphilos. Zeitideen, 1925, S. 85 ff. H. Voltelini, Die naturrechtlichen Lehren und die Reformen des 18. Jahrhunderts, Hist. Zeitschr. Bd. 105, 1910, S. 65 ff.

tierende und eine *imperialiſtiſche*, den Staat in den Vordergrund rückende *Wirtſchaftslehre* denken. Fortſchrittlich-revolutionäre wie konſervativ beharrende Geſinnung konnte gleicherweiſe von hier aus begründet werden, ſo wie ja auch die Vernunftlehre *Hegels* hiſtoriſch die Unterlage für beide Verhaltungsweiſen bot. Ebenſo konnte man von den naturrechtlichen Vorausſetzungen aus, die ſich bei *Kant* und *Fichte* und im *Neukantianismus* finden, zu ganz verſchiedenartigen politiſchen, juriſtiſchen und ſozialen Anſchauungen gelangen. Das war möglich, weil dieſes Naturrecht nicht aus der Natur, ſondern aus der formalen Vernunft floß und rein formal blieb und ſich infolgedeſſen mit dem verſchiedenartigſten Inhalt füllen konnte. Aber es galt trotzdem als allgemein und abſolut; hier traf *Kants* Meinung zu, daß es keine *inhaltlichen* Allgemeinſätze a priori gäbe. Gerade die inhaltliche Unbeſtimmtheit aber war mit ein Hauptgrund, daß es nicht nur ſeine Alleinherrſchaft ganz verlor, ſondern allmählich von dem Rechtspoſitivismus faſt völlig zurückgedrängt wurde.

c) *Der Rechtspoſitivismus in nahezu ausſchließlicher Geltung.* Ein Teil der Gründe für das Aufkommen des Rechtspoſitivismus lag, wie ſchon betont, in der ſachlichen Unbeſtimmtheit und Wandelbarkeit des rationaliſtiſchen Naturrechtes. Man konnte mit ihm das Leben in ſeiner Vielgeſtalt nicht meiſtern, und ſah ſich beſonders gegen Ende des 19. Jahrhunderts genötigt, zur Regulierung der Verhältniſſe nach dem poſitiven Rechte zu greifen[23]. Es kam dazu, daß der freudige, entwicklungsgläubige Optimismus, der ſich mit dem Bekenntnis zum Naturrecht verbunden hatte, ſtärkſte Erſchütterungen erlitt. Im übrigen aber erfolgte auch dieſe Wendung zum entgegengeſetzten Pol nur im Rahmen einer großen weltanſchaulichen Umgeſtaltung, deren Hauptmomente hier nur angedeutet werden können.

Vor allem iſt da hinzuweiſen auf die Epoche der *Romantik*[24] mit ihrer Betonung des Irrationalen, Lebendigen, Hiſtoriſchen. Die hiſtoriſche Rechtsſchule (Savigny) hob die verſchiedenartigen Formen heraus, die das Recht in den einzelnen geſchichtlichen Perioden und bei den einzelnen Völkern angenommen hat. Im Lichte dieſer Forſchungen ſchien es, als ob die Vernunft ſich zwar in der Geſchichte verwirkliche, aber doch nur allmäh-

[23] K. Bergbohm, Jurisprudenz und Rechtsphiloſophie, Bd. I: Das Naturrecht der Gegenwart, 1892 (Entſchiedene Ablehnung des Naturrechts). J. J. Bachofen, Selbſtbiographie und Antrittsrede über das Naturrecht. Hrsg. von A. Baeumler 1927.

[24] A. Baumgarten, Rechtsphiloſophie, 1929, S. 6 ff.

lich und nur mit Hilfe der ſtaatlichen Organe und des Geſetzgebers [25]. Das war natürlich dem Glauben an die Abſolutheit eines rational feſtliegenden Naturrechtes außerordentlich abträglich. Es kam als ſehr entſcheidend dazu der allgemeine *Poſitivismus als Philoſophie*, als *Wiſſenſchaftsform* und als *Weltanſchauung*. Als *Philoſophie* iſt er metaphyſiklos, als *Wiſſenſchaftsform* realiſtiſch und empiriſtiſch, als *Weltanſchauung* relativiſtiſch und pragmatiſtiſch. In ihrer vollen Auswirkung mußte dieſe Haltung ſich einen beſonderen Rechtstyp ſchaffen: den Rechtspoſitivismus. Denn poſitiviſtiſch geſehen, blieb als Organ für die Rechtsbildung nur der Wille des Regierenden übrig. Das Recht hat nunmehr lediglich ſeinen Grund in der Willensäußerung des ſtaatlichen Machthabers, der eine höhere Inſtanz metaphyſiſcher Art nicht mehr über ſich hat. Wer die Macht beſitzt, ſchafft auch das Recht. Der Hintergrund des poſitiviſtiſchen Rechtes iſt alſo gewiſſermaßen voluntariſtiſch, jedenfalls durchaus relativiſtiſch und nicht notwendig an ideale Normen gebunden. Es handelt ſich um ein realiſtiſches Denken und eine Geiſteshaltung, denen zufolge nicht ewige, von uns jederzeit zu befolgende Ordnungen beſtehen, ſondern den Umſtänden entſprechend, aus dem Ringkampf der Mächte- und Kräftekonſtellationen jeweils neue Ordnungen zu ſchaffen ſind, die freilich nur ſo lange von Beſtand bleiben, als die hinter ihnen ſtehende Macht ſie zu erzwingen die Möglichkeit hat. Hier fehlt die Klarheit des Lebenszweckes und des hiſtoriſchen Zieles und darum das Verantwortunggefühl vor letzten metaphyſiſchen Inſtanzen. Darum iſt das poſitive Recht leicht umdroht vom Abſolutismus und der Parteidiktatur, von Schlagwort und Modeſtimmung. Freilich hat es auch in der Epoche des Rechtspoſitivismus nicht an Durchbrechungen durch das Naturrecht gefehlt, wie weiter unten noch ſichtbar wird [26].

2.

Wiederweckung des Naturrechtes. In der Gegenwart erleben wir aufs neue den Ruf nach dem Naturrecht. Dieſe abermalige Wandlung auf dem Gebiete des Rechts hat ebenſo wie der vorhin beſchriebene Übergang zum poſitiviſtiſchen Recht eine doppelte Veranlaſſung. Einmal iſt ſie motiviert in der gegenwärtigen Rechtslage ſelbſt [27]. Eine Reihe von Urteilsſprüchen aus den letzten Jahrzehnten, vor allem aus der Zeit nach Kriegsſchluß er-

[25] E. Eucken, Die Lebensanſchauungen, S. 454 ff. J. P. Steffes, Die Staatsauffaſſung, S. 727.

[26] H. Kelſen, Die philoſ. Grundlagen, S. 63 ff. J. Mausbach, Naturrecht und Völkerrecht, 1918, S. 12 ff.

[27] A. Manigk, Wie ſtehen wir heute zum Naturrecht? 1926.

ſchütterte das Vertrauen in das beſtehende poſitive Recht, weil ſie der Vernunft wie dem Rechtsgefühl widerſprachen oder auch miteinander nicht in Einklang zu bringen waren. Daher die neueren „Freirechtsbewegungen“ und der Ruf nach dem „Richterkönig“: es ſollten Sachlichkeit, Gewiſſen und Vernunft wieder zu ihrer Geltung kommen. In der gleichen Richtung wie jene Urteilsſprüche wirkten gewiſſe ſtaatliche Maßnahmen und Anordnungen, die ebenſo in ſich wie im Verhältnis zueinander unverſtändlich blieben. Ferner ſind hier zu nennen: die internationale Rechtserſchütterung, die durch den Krieg und die Gewalttätigkeiten des Friedens herbeigeführt wurde, ſowie die ſich herausſtellenden Notwendigkeiten neuer Verfaſſungen oder Verfaſſungsänderungen. Alles das untergrub das Vertrauen in das beſtehende poſitiviſtiſche Recht wie in den Rechtspoſitivismus überhaupt. Vor allem lockerte deſſen Poſitionen die heraufkommende ſtarke demokratiſche Welle mit dem Programm der Befreiung und Selbſtbeſtimmung und mit dem Willen zu internationaler Verſtändigung. Alle dieſe Dinge forderten eine andere als die poſitiviſtiſche Rechtsgrundlage; die neue Rechtsgrundlage mußte allen und jedem zugänglich ſein, Individuum wie Völker binden. Das aber konnten nur Natur- und Vernunftrecht leiſten. Überdies war ja das poſitive Recht ein unentwirrbarer Knäuel von Vorſchriften, eine dunkle „Begriffsmyſtik“, bei deren Auflöſung und Interpretation ſelbſt poſitiviſtiſch eingeſtellte Juriſten ſchon immer (wenn auch vielleicht unbewußt) auf Vernunft und Natur hatten zurückgreifen müſſen, ſo daß ſich gewiſſermaßen ungewollt ein Naturrecht im poſitiven Recht zur Geltung brachte und dieſes ſo erſt praktiſch möglich machte [28].

Weiterhin wirken bei der Rückkehr zum Naturrecht Motive der *Kulturwandlung* und *Weltanſchauung* mit. Da iſt vor allem hinzuweiſen auf die Neuentdeckung von der realen und objektiven Welt und der dadurch bedingten Sachgebundenheit. Weiterhin auf das Bedürfnis nach Metaphyſik und metaphyſiſcher Unterbauung des Erkennens und Willens. Vor allem aber auf die Einſicht, daß uns die Welt überall als Ordnungsſyſtem und normgebunden entgegentritt: man denke nur an das Atom, an jegliche Lebensform, an ſeeliſche Gebilde, an wirtſchaftliche Phänomene uſw. Dies alles legt doch unmittelbar den Gedanken nahe, daß auch das Zuſammenleben der Menſchen und das Leben des Einzelmenſchen nicht ohne Naturnorm ſei. Und wenn auch gleichzeitig eine ſtarke Neigung zum Irrationalismus in der Gegenwart vorhanden iſt, weil man erkannte, daß die rationa-

[28] A. Manigk, Die Idee des Naturrechts, 1926, S. 21 ff.

liſtiſche Begriffsſpekulation poſitiviſtiſcher Obſervanz das Weſen der Dinge nicht erfaſſe, ſo beſteht trotzdem weithin die Überzeugung, daß das Geheimnis der Wirklichkeit doch ſoweit ſicht- und erkennbar ſei, daß Normen weſenhaft deutlich würden.

Damit mündet die Entwicklung wieder allmählich und langſam ein in Gedankenbahnen, die die ſcholaſtiſche Philoſophie immer hoch hielt. Für ſie gehörte das Naturrecht zum eiſernen Inventarbeſtande. Und im Gegenſatz zu den ſchwankenden und zum Teil gegenſätzlichen Inhaltsbeſtimmungen, beſonders des reformatoriſchen und rationaliſtiſchen Naturrechtes, die wir bei unſerer hiſtoriſchen Überſicht kennen lernten, war auch die inhaltliche Umſchreibung innerhalb der Scholaſtik durchweg einheitlich und konſtant. Man faßte unter dem Worte Naturrecht jene letzten Normen zuſammen, ohne deren Beobachtung das Leben des Einzelnen wie der Gemeinſchaft, das ſtaatliche wie das zwiſchenſtaatliche Leben nicht ſein oder doch nicht ſinn- und zweckmäßig ſich entfalten konnte; und die darum als mit der Natur gegeben erachtet werden, mochten dabei die einzelnen Sätze des Naturrechtes ſelbſt als unmittelbar evident oder nur als notwendige Folgerungen aus ſolchen evidenten Sätzen gelten. Hier kann nicht näher auf die Begründung des Naturrechtes innerhalb der katholiſchen Philoſophie eingegangen werden, ſondern muß auf die neuere einſchlägige Literatur verwieſen werden [29].

Aber wohl ſoll die Brücke ſichtbar werden, die von hier aus Naturrecht und poſitives Recht verbindet. In Natur und Leben kann man unterſcheiden: *Grundweſenheiten* und *Grundkräfte*, die ſich nicht ändern, und Kräftemiſchungen und Kräfteäußerungen, die ſich ſehr ändern. Entſpricht das Naturrecht als ſolches der Konſtanz, ſo iſt noch ein Recht erforderlich, das dem Wechſel gerecht wird. Und das iſt das poſitive Recht. Da ſich der Wechſel auf dem Hintergrunde der Weſenskonſtanz vollzieht, muß das Geſetz des Wechſels dem der Konſtanz entſprechen, muß alſo das poſitive Recht auf dem Naturrecht aufruhen, deſſen allgemeine grundſätzlichen Normen es den Einzelbedürfniſſen des Lebens anzupaſſen hat. Geht demnach das poſitive Recht über das Naturrecht hinaus, indem es den Verände-

[29] V. Cathrein, Recht, Naturrecht und poſitives Rechts, S. 123 ff. J. Mausbach, Naturrecht und Völkerrecht, S. 65 ff. O. Schilling, Katholiſche Sozialethik, 1929, S. 15 ff. G. v. Hertling, Naturrecht und Sozialpolitik, 1897. Derſelbe, Recht, Staat und Geſellſchaft, 6. Auflage, 1918. A. Valensin, Traité de droit naturel. Tom. I: Les principes, 1922. Frz. Brentano, Vom Urſprung ſittlicher Erkenntnis, 2. Aufl. von O. Kraus, 1921; K. Gutberlet, Ethik und Naturrecht, 2. Auflage 1901.

rungen des konkreten Lebens folgt, ſo darf es ihm doch an keinem Punkte widerſprechen.

Nach *Kelſen* iſt das Naturrecht klar wie die Logik und bedarf darum des Zwanges nicht, weil jedem einſichtig. Das poſitive Recht entbehrt dieſer Klarheit und muß darum erzwungen werden. Es iſt auch nur ein formales Recht, d. h. es iſt nur hypothetiſch und nicht unbedingt gut[30]. Daraus ergibt ſich ein Weiteres: die Geſtalt des poſitiven Rechtes iſt ſtets vom Naturrecht aus zu revolutionieren, aufzuweichen, zu korrigieren. Es darf dem Naturrecht gegenüber ſeine Relativität nie vergeſſen. Es hat vielmehr die Aufgabe, mit den ſich wandelnden Verhältniſſen ſeine jeweilige Geſtalt immer wieder aufzugeben, um einen Ausdruck für die derzeitige Wirklichkeit zu finden, der dem im Naturrecht aufleuchtenden Ideal — Manigk[31] nennt das Naturrecht die „bewußtwerdende Idee des Sittlichen" — ſich immer mehr nähert. Damit wird in philoſophiſcher Betrachtung der Dinge dem Naturrecht wie dem poſitiven Rechte eine ungeheure Aufgabe zugewieſen.

Vom Naturrecht zu reden, hat nur einen Sinn, wenn es einen immanenten Weltplan gibt. Er gibt ſich im Naturrecht einen gewiſſen Ausdruck. Das poſitive Recht ſoll ſich in den Dienſt des Naturrechtes ſtellen und die komplizierten Verhältniſſe des Kulturlebens im Sinne des im Naturrechte ſich ausſprechenden Weltſinnes und Weltzieles regeln. Es wird auf Grund des Naturrechtes ſomit eine Funktion innerhalb der Weltteleologie.

Hier wird abermals gewiſſermaßen in ſyſtematiſcher Betrachtungsweiſe die weltanſchauliche Bedingtheit aller Rechtsbildung, inſonderheit jedweder Naturrechtslehre, die uns bei unſerer geſchichtlichen Überſicht immer wieder begegnete, deutlich. Wir ſahen, wie namentlich innerhalb der katholiſchen Weltbetrachtung das Naturrecht jederzeit Anerkennung und Betonung fand, wie aber dieſes Naturrecht ſich in Begründung und deshalb z. T. erheblich unterſchied vom Naturrecht der Antike, der Reformation (namentlich der Sekten) und der Aufklärung. Wenn wir die philoſophiſchen Vorausſetzungen ins Auge faſſen, die einer Naturrechtslehre wie der katholiſchen zugrunde liegen, ſo wäre auf folgende Momente aufmerkſam zu machen: Das katholiſche Naturrecht baſiert vor allem auf einer realiſtiſchen Welterkenntnis und Welthaltung: d. h. die Welt wird als

[30] Die philoſ. Grundlage, S. 8 f. und 21 ff.
[31] A. Manigk, Die Idee des Naturrechtes, S. 21 ff.

irgendwie unſeren Sinneseindrücken entſprechend objektiv exiſtierend vorausgeſetzt und in ihrem weſentlichen Sofein mit einem ihr innewohnenden beſtimmten Ziel und Zweck praktiſch bejaht und anerkannt. Damit iſt eine Stufung der Seinsarten, Weſenheiten, Werte und Zwecke grundſätzlich gegeben, die die naturſittliche und naturrechtliche Ordnung in ſich begreift. Dieſe gilt als von der unverfälſchten und unabgelenkten Vernunft deutlich erkennbar und erhält dadurch erſt ihre volle Bedeutung. Jene Naturordnung aber als logiſche Geſtaltung der Welt wird begriffen als Ausdruck eines *denkenden* Gottgeiſtes und die in ihr ruhende Verbindlichkeit als Ausdruck eines *wollenden* Gottgeiſtes. Das katholiſche Naturrecht iſt alſo theiſtiſch begründet, und dieſe Art von Naturrechtslehre wird immer irgendwie einer theiſtiſchen Weltanſchauung naheſtehen müſſen. Im Katholizismus erhält die Naturrechtslehre noch eine beſondere Stütze durch die Offenbarung und das Dogma, die der Naturrechtslehre nicht nur eine feſtere Unterbauung, ſondern auch eine genauere Inhaltlichkeit geben. Iſt auch nach katholiſcher Auffaſſung das Naturrecht der Vernunft als ſolches erkenntnismäßig zugänglich, ſo zeigt doch die Geſchichte, wie vielen Ablenkungen und Trübungen die konkrete Vernunft unterliegt, und ſo zu einer völlig abweichenden Anſchauung vom Naturrecht kommt. Vom Katholizismus aus ergibt ſich eine Inhaltlichkeit, die das Naturrecht gegen andersartige Deutungen abgrenzt und es nach drei Seiten ſchützt: 1. gegen ein Zuwenig an Inhalt, 2. gegen ein Zuviel an Inhalt und 3. gegen Störungen in der Rangordnung ſeiner Wertvorausſetzung. Ein Zuwenig an naturrechtlichem Inhalt finden wir im Rechtspoſitivismus, ein Zuviel und zum Teil auch eine Störung der Wertordnung bei Calvin, den reformatoriſchen Sekten, in der Aufklärung und bei den revolutionären Bewegungen der Neuzeit. Dieſe letzteren Naturrechtslehren beruhen gegenüber der katholiſchen auf einſeitig zugeſpitzten Auffaſſungen der Natur und auf ſeltſamen Vermiſchungen mit geſchichtlich-kulturellen und ſektiereriſch-chriſtlichen Ideen. Zu allerletzt trennt katholiſche und nichtkatholiſche Anſchauung der hier und dort ſehr verſchiedene Gottesbegriff, und damit zuſammenhängend, die Verſchiedenheit der Naturauffaſſung. Nach katholiſchen Vorausſetzungen ſtehen die Anſchauungen vom Naturrecht in dialektiſcher Spannung zum Dogma. D. h. eine tiefere Durchdringung des Dogmas bringt erneute Erhellung und Abgrenzung des Naturrechtes; eine tiefere Durchdringung des Naturrechtes bringt gewiſſe Erhellungen des Dogmas.

Dieſe aufgezeigten Beziehungen zwiſchen Naturrecht und religionsphilo-

ſophiſcher Weltanſchauung laſſen ſich einem weitergreifenden Zuſammenhange eingliedern, bzw. unterordnen, nämlich der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Geſetz oder einem noch umfaſſenderen Zuſammenhang: Logos (Weltlogos) und Gottheit. Es wäre eine höchſt intereſſante und lehrreiche Studie, die Beziehungen zwiſchen den genannten Größen durch die Religionsgeſchichte und Religionsphiloſophie hin geſchichtlich-ſyſtematiſch zu erforſchen und zu durchdenken. Hier konnte nur ein kleiner Ausſchnitt eben ſkizziert werden.

DAS „GANZ ANDERE“ IN DER MYSTIK

Von Univerſitätsprofeſſor Dr. Nicolaus von Arſeniew,
chemals Moskau-Saratof, z. Zeit Univerſität Königsberg

I.

Das akute, überwältigende Empfinden einer übergroßen, übermächtigen *Realität* — das iſt Kennzeichen und Kern der Myſtik. Wenn man auf vergleichend-pſychologiſchem Wege verſchiedenartige menſchliche Dokumente, verſchiedene pſychologiſche Bekenntniſſe überblickt, ſo ſcheinen ſie in Intenſität, Akuität der Empfindung, des Ergreifens einer Wirklichkeit, zurückzutreten vor den Dokumenten der Myſtik. Das ſchlechthin Reale — ſo ſagen es die Myſtiker — ſoll in ihr erfahren werden, dabei mit ſolcher Wucht, daß alle andere Wirklichkeit dagegen blaß erſcheint, zurücktritt, nicht mehr Wirklichkeit zu ſein ſcheint, nicht mehr Wirklichkeit iſt. Die Seele möchte gegen nichts tauſchen, „auch wenn man ihr den ganzen Himmel anbieten würde, da es nichts Beſſeres mehr gibt . . . Alles andere, woran ſie ſich früher freute, Herrſchaft, Macht, Reichtum, Schönheit, Wiſſenſchaft, ſieht ſie nun geringſchätzig an . . . Auch fürchtet ſie kein Unglück, wenn ſie mit *Jenem* vereint iſt . . . Wenn auch alles um ſie herum zugrunde ginge, ſo geſchieht ihr dies gerade nach Wunſch, damit ſie mit Dieſem allein ſei: ſo groß iſt das Gefühl ihrer Seligkeit!“ (Plotin VI Enneade, Buch 7, c. 34). Es iſt die „dunkle Nacht“, in der die ganze übrige Welt, alles, was nicht dieſe Realität iſt, untertaucht, nach der Schilderung des genialen Dichters und Myſtikers — Johannes vom Kreuze:

„En la noche dichosa
En secreto, que nadie me veia,
Ni yo miraba cosa,
Sin otra luz ni guia,
Sino la que en el corazon ardia.“

(„In dieſer ſeligen Nacht
Schlich ich fort, im Geheimnis, ſo daß niemand mich erblickte,
Auch ich ſchaute nichts,
Ohne andere Leuchte und Leitung,
Als diejenige nur, die mir im Herzen brannte!“)

Überflutende Realität, und ſo klein — wie eine Nußſchale, wie ein „Müſchelchen" — iſt die Seele des Menſchen, um ſie aufzunehmen. Und doch dürſtet es die Seele nach dieſem Abgrund und Urgrund des Seins. „Abyssus abyssum invocat" — dieſes Wort des Pſalmendichters haben die Myſtiker auf das Lechzen der Seele nach Gott angewandt.

„Der Abgrund meines Geiſt's ruft immer mit Geſchrei
Den Abgrund Gottes an: ſag', welcher tiefer ſei?"
(Angelus Sileſius.)

Übermächtige, überflutende Realität — nicht zu ſagen, nicht zu ſchildern, nicht zu faſſen — ſchlechthin unausſprechlich, unfaßbar. Es (oder vielmehr Er) aber ergreift uns („We have not got to invent God, nor to hold Him. He holds us," ſchreibt Baron von Hügel). „*Αἰχμαλωτισθῆναι*" — „wird in Gefangenſchaft entführt," ſagt von der Seele Makarius von Ägypten. „Wie ich von Jeſus Chriſtus ergriffen bin" — ſagt Paulus (*ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ*).

Er hält uns, nicht wir Ihn. Nicht unſer frommes Erlebnis iſt das Primäre, *Er* iſt das Primäre. Er war, Er iſt da. „Siehe, da ſtehe ich vor der Tür und klopfe" (Offenbarung). „Tu ne m'aurais pas cherché, si tu ne m'avais pas trouvè." (Pascal.) „Mecum eras, sed tecum non eram." (Auguſtin.)

Nah, beſitzergreifend von uns und doch unfaßbar. Etwas *Ganz Anderes*, ganz Verſchiedenes von unſerem eigenen Sein, von jeglichem Sein. Darum wird dieſer Fülle die menſchliche Nichtigkeit gegenübergeſtellt: das iſt die Polarität der myſtiſchen Erfahrung (ſo in der theiſtiſchen, beſonders in der chriſtlichen Myſtik). Daher der grundlegende Dualismus der chriſtlichen Myſtik. „Wer biſt Du, o mein ſüßeſter Gott, und was bin ich, ein Würmlein und Dein geringer Knecht?" Nur dieſes und nichts anderes kann Franz von Aſſiſi ausrufen, während ſeines vierzigſtündigen Gebetes auf dem Alverna [1]. „Weißt du, wer du biſt, o Tochter, und weißt du, wer Ich bin?" — ſo hört Katharina von Sienna die göttliche Stimme. „Du biſt diejenige, die nicht iſt, und Ich bin Der, der iſt [2]." Darum „weine ich und

[1] „Quid es tu, dulcissime Deus meus, et quid sum ego, vermiculus et parvus servus tuus?": „Acta S. Francisci et Sociorum eius", edid. Sabatier, 1902 c. 9. S. 35 (vgl. damit das Gebet des Bruder Ägidius in „Vita fr. Aegidi" — „Analecta Franciscana", c. III, 1897, S. 110).

[2] „Sai tu, o Figliuola, chi tu sei, e chi sono io? Se tu saprai queste due cose, sarai beata, poichè tu sei quella, che non sei, ed io sono quegli che sono" (L'Opere della Serafica *Santa Caterina da Sienna*, pubbl. da Gir. Gigli. Sienna. 1707. Tomo I: La Vita, c. X, S. 96).

gräme mich, wenn das götliche Licht aufleuchtet, und ich meine Armut ſehe" (Symeon der Neue Theologe [3]). „In dieſem Augenblick," ſchreibt Gerlach Peterſen, „offenbart ſich mir mein Nichts und die Weſenloſigkeit meiner ſelbſt (meum nihil et non esse mei ipsius)." Denn: „Tu omnia es, ego autem prorsus nihil [4]." Oder: „Inops et pauper sum ego, tu dives [5]!" Dieſen Zuſtand der vor Gott hingetretenen Seele ſchildert auch Angela von Foligno: „Videbam unam *plenitudinem*, unam claritatem, de qua sentiebam in me tantum implementum, quod ego nescio dicere." Und ferner: „Videbam unam *plenitudinem inennarabilem Dei*" — „ich ſah *eine unausſprechliche Fülle Gottes* [6]."

Darum muß die Myſtik in Paradoxen reden, darum muß ſie den Hörer und den Leſer vor den Kopf ſtoßen (übrigens, meiſt redet ſie nur ungern — wenn ſie gerade dazu genötigt iſt [7]), um ihn verſtehen zu laſſen, daß es ganz verſchieden iſt von dem, was wir als gewöhnliches Sein erleben. Daher die „apophatiſche" — „verneinende" — Sprache: das „Überſein" von Plotin, das „Niti Niti" („Nicht ſo, Nicht ſo!") der Upaniſchaden [8], die „dunkle Finſternis", die „Wüſte" Gottes in der areopagitiſchen Myſtik, bei Tauler, bei Angela von Foligno, auch Ruysbroeck u. a. Eine ganz andere Welt klingt an. Das Erleben dieſer Welt oder vielmehr das Erfaßtwerden von

---

[3] Κλαίω καὶ κατανύσσομαι, ὅταν τὸ φῶς μοι λάμψῃ καὶ ἴδω τὴν πτωχείαν μὸν (bei *Holl*, Enthuſiasmus und Bußgewalt . . . S. 78; vgl. *Migne*, 120, col. 525 B. C. — div. am. 13).

[4] *Gerlaci Petri*, Ignitum cum Deo soliloquium. Denuo edid. J. Strange, Coloniae. 1849 (Bibl. myst. et ascet. . . .), c. XXIV, XXII.

[5] *Auguſtinus*, Confessiones, XI, 2. Vgl. z. B. auch wie der hinduiſtiſche (tamilſche) Myſtiker Manikka Vaçager ſich als einen armſeligen Hund und ſogar nichtswürdiger als einen Hund empfindet vor dem überflutenden Strom der Fülle, der Macht und der ſich herablaſſenden Güte Gottes (*G. U. Pope*, The Tiruvaçagam or „Sacred Utterances" of the Tamil Poet Saint and Sage M. V. Oxford 1900. S. 276; vgl. S. 53, 56, 60, 65 u. passim). Vgl. über dieſe myſtiſche Polarität auch mein Buch „Das Dürſten nach dem wahrhaften Sein. Peſſimismus und Myſtik". Berlin 1922 (ruſſiſch), S. 110 ff.

[6] *B. Angelae de Fulginio* Visionum et instructionum liber, c. XXI, c. XXXIII. Über die „Fülle" und die Unergründlichkeit vgl. auch bei Lao-tze: „O, wie tief iſt es! Es iſt etwas wie der Urvater aller Dinge . . . O wie heiter und ſtill! Es muß wohl etwas ewig Exiſtierendes ſein! Ich weiß nicht, weſſen Sohn es iſt; es iſt etwas wie der Vorgänger des „Allerhöchſten" (= des Himmels) . . . O wie unbegreiflich, wie geheimnisvoll! Es hat in ſich (alle) Formprinzipien (des Seins), wie geheimnisvoll, wie unbegreiflich! Es hat (alle) Realprinzipien (des Seins) in ſich; o wie unergründlich, wie dunkel!" . . .

[7] Über das „Schweigen" und auch das „Nicht-ſchweigen-können" in der Myſtik vgl. z. B. meinen Aufſatz: „Das innere Lied der Seele" (in Archiv f. Religionswiſſenſchaft, 1923).

[8] *Brihad-Aran. Up.* (viermal! — III 9, 26; IV 2, 4; IV 4, 22; IV 5, 15). Vgl. darüber mein Buch: „Das Dürſten nach dem wahrhaften Sein" S. 114 ff.

dieſer Welt, von dieſer Übermacht des wahren Seins bringt auch im Menſchen ſonderbare Zuſtände hervor, die auch paradoxal erklingen. Die wohl klaſſiſchſte Stelle von allen lautet: „Wir tragen dieſen Schatz (*τὸν θησαυρὸν τοῦτον*) in irdenen Gefäßen, auf daß die überſchwengliche Kraft (*ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως*) ſei Gottes und nicht von uns. Wir haben allenthalben Trübſal, aber wir ängſten uns nicht; uns iſt bang, aber wir verzagen nicht; wir leiden Verfolgung, aber wir werden nicht verlaſſen; wir werden unterdrückt, aber kommen nicht um. Und tragen allezeit das Sterben des Herrn Jeſu in unſerem Leibe, ... auf daß auch das Leben des Herrn Jeſu offenbar werde in unſerem ſterblichen Fleiſche.“ Und weiter: Die Zeugen der neuen Botſchaft ſind erkennbar „als die Sterbenden, und ſiehe, wir leben; als die Gezüchtigten, und doch nicht ertötet; als diejenigen, die man betrübt, und doch ſind wir allezeit fröhlich; als die Armen, aber die doch viele reich machen; als die nichts innehaben, und doch alles haben ...“ „Das Alte iſt vorüber, ſiehe: Alles iſt neu geworden! ... Wer in Chriſtus iſt, iſt eine neue Schöpfung“ (II. Kor. 4, 7—11; 6, 9—10; 5, 17).

Arm und — reich. Tod — und doch Leben, im Tode gerade Leben, Schmerz — und Freude im Schmerz.

Übrigens die freudige Teilnahme am Kreuze des Herrn, am Tode des Herrn, Seinen Tod zu ſterben und Sein Leben zu leben („nicht ich lebe — Chriſtus lebt in mir“) — dies ſind ſpezifiſche Charakterzüge der chriſtlichen Myſtik.

II.

Es iſt das ſpezifiſche Merkmal der chriſtlichen Myſtik überhaupt, daß die Übermacht, die Fülle, die abſolute Fülle und Wirklichkeit, der „unergründliche Reichtum“ *konkret* erſchienen iſt. Das ganze Chriſtentum ſteht unter der Signatur dieſes Wortes: „Wir haben Seine *Herrlichkeit* (= das ganz Andere!) — *geſehen*“ oder noch deutlicher und ausführlicher: „Das da vom Anfang war, das wir gehört haben, das wir geſehen haben mit unſeren Augen, das wir beſchaut haben und unſere Hände betaſtet haben (= konkrete Erſcheinung!) — vom *Worte des Lebens.* Denn das Leben iſt erſchienen, und wir haben geſehen und legen Zeugnis davon ab und verkündigen euch *das Ewige Leben, das bei dem Vater war und uns erſchienen iſt.*“ (I. Joh. 1, 1. 2.) Darum iſt das chriſtliche Erlebnis ganz eigentümlich. Darum iſt ja die ganze Urbotſchaft nur *Zeugnisablegen:* „Wir können es nicht laſſen, daß wir nicht reden ſollten, was wir geſehen und gehört haben,“

„wir haben Seine Herrlichkeit *geſehen*," „und wir haben *geſehen* und *bezeugen* und verkünden auch das ewige Leben, das bei dem Vater war und das erſchienen iſt." „Selig ſind die Augen, die da ſehen, was ihr ſeht! Denn ich ſage euch: Viele Propheten und Könige wollten ſehen, was ihr ſeht, und haben nicht geſehen, und hören, was ihr hört, und haben's nicht gehört."

Das Ganz Andere, die Fülle, iſt eingetreten in die konkrete Erſcheinung, wurde ein Teil der Geſchichte, ein Teil der irdiſchen Realität, der irdiſchen Welt, des Kosmos — dadurch iſt die Geſchichte, iſt die Welt, iſt die Materie, der Leib, der Alltag, die Menſchheit und die Kreatur — rehabilitiert: durch den Keim des Ewigen Lebens, der hineingegangen iſt, durch den *Durchbruch* des Ewigen Leben, der *überflutenden Realität Gottes*. Das iſt das Chriſtentum, — die Botſchaft vom Siege (Auferſtehung!), von der Offenbarung des Ewigen Lebens.

Unter dieſem Geſichtspunkt ſind die geſamten Pauliniſchen Ausſagen im Epheſerbrief und Koloſſerbrief und Philipperbrief (aber auch im zweiten Korintherbrief und im Galater- und im Römerbrief!) aufzufaſſen, die ſo ſtarke myſtiſche Züge tragen. Die Fülle iſt eingetreten, der Reichtum Gottes, die *δόξα*-Herrlichkeit, „der überwältigende Reichtum Seiner Gnade (*τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ*) in Seiner Güte gegen uns in Chriſto Jeſu" (man merke den Überſchwang des Ausdruckes!) ſind erſchienen, ſind gegeben, und doch iſt es und bleibt es eine Übermacht, ein — geoffenbartes und doch — unausſprechliches Geheimnis (vgl.: „. . . welcher da ſei der Reichtum der Herrlichkeit dieſes Geheimniſſes — *τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου* . . . welches iſt Chriſtus in euch," Koloſſer I, 27 oder: „zu allem Reichtum der Fülle des Verſtändniſſes — *εἰς πᾶν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως* — zu erkennen das Geheimnis Gottes, des Vaters, und Chriſti, in welchem verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis", Kol. 2, 2—3), ein „unausforſchbarer Reichtum" Chriſti (*τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ*, Epheſ. 3, 8). Recht hat Johannes Chryſoſtomus in ſeinem Kommentar: Paulus iſt überwältigt, er findet keine Worte, er ſteigert ſeine Ausdrucksweiſe in immer neuen und doch ähnlichen Wendungen, denn die Realität überſteigt die Auffaſſungskraft[9].

[9] Vgl. z. B.: „Τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν". Σεμνῶς εἶπε, καὶ ὄγκον ἐπέθηκεν, ἀπὸ πολλῆς διαθέσεως ἐπιτάσεις ζητῶν ἐπιτάσεων . . . . κἰλ. (In Ep. ad Coloss. Hom. V, zu I 27.) „Κατὰ τὸν πλοῦτον τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς ἐπερισσευσεν εἰς

Daher ſeine ſo charakteriſtiſchen Ausdrücke: *ὑπερβάλλων, ὑπερέχων, ὑπερβολή* — „übermächtig", . . . „überbietend": *γνῶναι τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ* (Epheſ. 3, 9), *ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως* (II. Kor. 4, 7). Auch von der Fülle ſpricht er immer wieder: „Denn es iſt das Wohlgefallen (des Vaters) geweſen, daß in Ihm alle Fülle wohnen ſollte," „in Ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (*ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*), und in Ihm habt ihr die Fülle erlangt (*καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι*)[10]". Daher haben Mme. Guyon und Deißmann recht, wenn ſie Paulus den großen klaſſiſchen, den vorbildlichen Myſtiker des Chriſtentums nennen[11].

Aber nicht nur die Herrlichkeit, die „*δοξα*", das „Geheimnis", die „Fülle", der „Reichtum" offenbart ſich in Chriſtus. Die übermächtige Realität, die ergreifende, alles überbietende Macht offenbart ſich als Liebe im „Sohne der Liebe" — *υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* (Koloſſ. 1, 13), Er hat uns begnadigt im Geliebten — *ἧς ἐχαριτώσεν ἡμᾶς ἐν τῷ Ἠγαπημένῳ* (Epheſ. 1, 6). „Damit ihr erkennen möget dieſe, jegliche Erkenntnis überſteigende Liebe Chriſti," ſo ſchließt dieſes Hohelied der chriſtlichen Myſtik — der erſte Teil (Kap. 1—3) des Epheſerbriefes. Dieſe Liebe Chriſti *„ergreift uns"*, ſo ſagt Paulus an einer anderen Stelle — *ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς* . . . (II. Kor. 5, 14).

Aus dieſer Realität — erlebt, geoffenbart, als menſchgewordene, fleiſchgewordene Liebe Gottes, als „der Sohn ſeiner Liebe" — entſtammt für die chriſtliche Erfahrung, für die Erfahrung der großen chriſtlichen Myſtiker nicht bloß die Ablehnung der Welt im Namen des Ganz Anderen, ſondern noch viel Höheres: *freudige Verklärung* der Welt und des Lebens *durch den Sieg des Ewigen Lebens*, das in die Welt hineintrat, das in der Welt „erſchienen iſt" und die Welt „überwunden hat".

ἡμᾶς". Καὶ πλοῦτος καὶ Ἐπερίσσευσε, τουτέστι, ἀφάτως ἐξεχύθη. Οὐκ ἔνεστι λόγῳ παραστῆσαι, ὧν διὰ τῶν ἔργων ἐπειράθημεν. Πλοῦτος γὰρ ἐστι, πλοῦτος περισσεύων, πλοῦτος οὐκ ἀνθρώπων, ἀλλα Θεοῦ, ὥστε πανταχόθεν ἀμήχανον αὐτὸν λεχθῆναι . . . . . [In Ep. ad Ephes. Hom. I, zu I 7—8.]

[10] Koloss. 1, 19; 2, 9—10.

[11] *Mme. Guyon* ſchreibt über Paulus (den ſie „Docteur mystique" nennt): „toute la vie mystique, son commencement, son progrès et sa fin sont décrits par St. Paul, et même la vie divine, mais ou m'en a pas l'intelligence" (Les Torrents spirituels", p. II A. Z. § 10). Nach *Deißmann:* wer Paulus verſtehen will, „muß in Luft und Sprache des Oſtens und des Weſtens zu Hauſe ſein" (Paulus 1911, S. 88). Vgl. auch *Ev. Underhill.* „The Mystic way" 1913, das Kapitel: „St. Paul and the Mystic Way."

DU RÔLE DE L'INTELLIGENCE DANS L'ACTIVITÉ ESTHÉTIQUE[1]

Par Dr. Edgar De Bruyne,
Bruxelles, Professeur à l'Université de Gand

[1] Ces reflexions dont la forme paraîtra peut-être concentrée sont inspirées d'un ouvrage en langue Néerlandaise qui sera publié vers octobre 1929. Une édition française suivra probablement en 1930. L'auteur y développe le thème ici proposé.

S'il est un fait reconnu par la plupart de ceux qui étudient l'art et la vie esthétique, c'est que ces deux choses ne peuvent s'identifier. L'art dépasse l'esthétique, puisqu'il se compose d'innombrables éléments qui par eux-mêmes n'ont rien à voir avec la jouissance désintéressée. Les réactions psychiques qu'il provoque ne sont d'ailleurs pas du tout uniquement et principalement d'ordre esthétique: vivre une oeuvre d'art, ce n'est pas toujours la contempler de façon désintéressée mais avant tout en comprendre l'âme [2].

La vie esthétique, d'autre part, déborde infiniment les limites de l'art, puisqu'au sens le plus large elle gît dans toute activité poursuivie en vue du plaisir qui résulte de son exercice même. Si l'on rétrécit l'esthétique à la connaissance recherchée non pour acquérir la vérité, ou pour éclairer l'action, mais pour le plaisir même qui découle de la contemplation — pulchrum id cujus apprehensio placet — il s'étend encore à la connaissance purement scientifique, métaphysique, religieuse. Un mathématicien par exemple peut jouir de la vision de l'ordre géométrique. Si l'on restreint davantage encore l'extension du terme pour n'envisager que l'intuition des choses concrètes, il reste que la vie esthétique ainsi entendue se nourrit tout autant des objets de la nature que des oeuvres de l'art.

Dans les lignes qui suivent nous avons en vue spécialement l'art envisagé au point de vue esthétique, ou si l'on aime mieux, la vie esthétique telle qu'elle se développe autour de l'oeuvre d'art. Nous y exprimons certaines réflexions que suggèrent d'une part l'observation du plaisir esthétique, et d'autre part, l'explication d'un stade de la création artistique. Nous en tirons quelques conclusions qui peuvent avoir leur importance dans le cadre d'une métaphysique générale de la connaissance.

* *
*

Malgré les analyses de Kant et des nombreux psychologues qui transposent ses idées critiques, il resterait d'intéressantes études à faire sur l'équi-

---

[2] Voir les oeuvres de Dessoir, de Hamann, d'Utitz, de Müller-Freienfels etc.

libre des facultés, c. à. d. sur les rapports entre la raison et la sensibilité dans la perception du beau et du sublime. On pourrait montrer dans le même sens que les sentiments du tragique et du comique ne peuvent s'expliquer que grâce à des jugements de la raison pratique. Ce n'est pas ce que nous nous proposons de faire ici.

La contemplation désintéressée de l'oeuvre d'art est une synthèse psychique. Elle est une unité complexe, coexistante et dynamique de tous les éléments représentatifs et affectifs, simples et composés, supérieurs et inférieurs qui constituent l'unité organique de la conscience. Tout s'enchevêtre et s'écoule dans le courant où tantôt la sensation, tantôt l'idée attirent l'attention. Sans que l'unité de l'ensemble soit rompue, tant que dure l'intuition esthétique, il y a montée et descente continue des facteurs les plus divers qui passent de la conscience claire à la conscience obscure et inversément.

C'est là, nous semble-t-il, l'état de conscience qui, au sens propre et premier mérite le nom d'intuition: ni l'intuition sensible ni l'intuition intellectuelle ne nous sont immédiatement connues, isolées l'une de l'autre. Toutes deux nous semblent dérivées par analogie de l'état de conscience synthétique. — Or, dans l'intuition esthétique, seule l'intelligence peut rendre compte du caractère désintéressé de la contemplation. Si en effet, la perception d'ensemble découlait tout entière de l'instinct animal, il serait difficile d'expliquer pourquoi elle n'est pas fatalement et invariablement dirigée par et vers l'utilité. C'est dans ce sens probablement qu'il faudrait corriger Bergson par lui-même: « Sans l'intelligence, l'intuition resterait sous forme d'instinct, rivée à l'objet spécial qui l'intéresse pratiquement [3]. »

De plus, dans toute intuition esthétique, qu'elle soit représentative ou affective, apollinienne ou dionysiaque [4], dominée par les sens ou subjuguée par l'imagination, les fonctions supérieures jouent un rôle formel: ce sont elles par exemple, qui dans la peinture la plus brutalement sensuelle, découvrent fatalement un certain *ordre* de valeurs colorées et saisissent plus ou moins la *signification en soi* des sensations et de leur harmonie. S'il en était autrement, pourquoi l'animal réagirait-il autrement que l'homme à une oeuvre « sans sujet » et de pure technique, telle que certains plasticiens nous en présentent?

---

[3] Nous admettons plusieurs formes d'intuition, d'après la direction que leur donne la raison purement spéculative ou bien pratique ou bien pragmatique.

[4] Sur ces expressions, voir Müller-Freienfels.

Il se peut chez certains types intellectuels que l'attention, sans effacer de la conscience confuse les multiples éléments inférieurs de l'intuition, se porte tout *spécialement* sur l'ordre de la composition ou sur l'idée suggérée par « le sujet ». Elle reste cependant pour ainsi dire noyée dans une unité indistincte — qui n'est pas identité — avec les autres fonctions psychiques. Dès qu'elle s'isole du tout dont elle est l'élément formel, le charme est rompu: il ne reste plus que des concepts et des relations. L'esthétique grecque et à sa suite l'esthétique d'un Hegel ou d'un Schopenhauer sont profondément intellectualistes. Elles ont le double tort de n'admettre qu'un seul type de contemplateur — type, qu'elles généralisent indûment — et de se formuler en concepts qui directement et immédiatement n'ont de sens que pour la connaissance purement scientifique.

De façon schématique nous pouvons dire — nous semble-t-il — que d'apres toute esthétique d'inspiration platonicienne, l'oeuvre d'art nous exprime une idée: soit un type dans ses caractères essentiels dépouillés du temps et de l'espace « sub quadam specie aeternitatis » soit une valeur objective et culturelle. En d'autres termes, l'oeuvre d'art nous ferait saisir ou bien ce qu'un être signifie en lui-même, ou bien ce qu'il vaut par rapport à l'humanité. Un « beau » Christ nous ferait admirer l'Homme-Dieu ou comprendre la Religion. L'esthétique aristotélicienne au contraire met l'accent principal sur l'oeuvre et sur l'harmonie des parties dans le tout[5]. Saisir des essences et percevoir un système de relations sont bien les modalités par lesquelles s'exprime l'activité intellectuelle.

Pour l'élaboration de la science, la pensée isole de l'unité de la connaissance réelle les aspects conceptuels et relationnels. Elle les vise dans leurs caractères objectifs et communs à plusieurs, et les saisit par conséquent plus clairs et plus distincts mais aussi plus pauvres et plus éloignés du réel que ne le fait l'intuition synthétique[6]. C'est cet isolement, cette abstraction qui rend possible tout le mécanisme de l'unification intellectuelle, depuis le jugement universel jusqu'à la plus haute systématisation. C'est ce qui explique aussi que la pensée scientifique puisse *prouver* ce qu'elle avance en liant un concept à un autre, alors que l'intuition reste individuelle et ne peut qu'affirmer ce qu'elle *sent*.

---

[5] Nous ne parlons pas de l'aspect grandeur limitée.

[6] Cela ne veut pas dire que les aspects abstraits ne sont pas des aspects véridiques du réel.

L'intuition sent le vrai. Au fond, les deux termes sont corrélatifs et disent la même chose. L'intuition et le sentiment ne sont ni purement sensibles ni purement intellectuels, mais des unités complexes: ce sont deux noms pour une seule synthèse appelée diversément d'après qu'on l'envisage du point de vue représentatif ou du point de vue affectif. Dans l'état esthétique, l'homme intuitionne et sent la signification et l'harmonie [7].

Toutes les réflexions philosophiques sur l'art, depuis Leibniz et Baumgarten jusqu'aux théories de l'Anschauung de Fiedler et du Gefühlserleben d' E. Utitz, s'inspirent du même fait qui est à la base des Esthétiques classiques mais s'y trouve probablement mal exprimé. L'Idée n'est à proprement parler ni le concept abstrait ni évidemment le chaos purement sensible mais l'intuition totale, dans laquelle les éléments sensibles expriment harmonieusement une signification.

L'idée est-elle individuelle ou n'est-elle que générale? Sans répondre à cette question, nous nous permettons de la trouver assez ambigue. Peut-être faut-il expliquer les théories qui s'opposent dans ces matières, par une confusion de la connaissance intuitive et de la science du général. N'y-a-t-il pas un glissement de l'attention de l'essence saisie indistinctement dans l'intuition et se présentant par conséquent avec les caractères individuels avec lesquels elle fait corps, à l'essence appréhendée de façon claire et distincte, isolée plus ou moins de façon réfléchie du complexe global? Dans la Vénus de Milo ne s'incarne pas seulement la beauté féminine en général, mais la beauté de cette femme individuelle: la première est à proprement parler objet possible de perception intellectuelle abstraite, la seconde, objet d'intuition. Toutefois, dans l'unité indivise qu'est la contemplation esthétique du type intellectuel, l'une est liée à l'autre: à travers la seconde on perçoit la première, soit qu'elle apparaisse comme un foyer permanent, soit qu'elle émerge de temps en temps à la conscience claire, pour disparaître ensuite dans la pénombre.

Sans doute, ces expressions sont vagues. Mais à les vouloir trop claires ne risquerait-on pas d'aboutir à des équivoques? Comment serait-il possible d'exprimer aussi clairement que des concepts purs, ce qui précisément est autre chose, tout en n'excluant pas la pensée? Sous peine de dire des inexactitudes, on doit en rester là.

Par contre, grâce à l'intuition sensitivo-rationelle, on s'explique aisément

---

[7] Les verbes allemands « anschauen » et « fühlen » sont plus expressifs.

que la contemplation esthétique de l'oeuvre d'art[8], tout en différant d'individu à individu et de moment à moment, se développe autour d'un même thème objectif. Chacun comprend et sent formellement la même chose, mais à sa façon. Dans ce que nous intuitionnons tous, il y a quelque chose de commun et aussi quelque chose de strictement personnel. L'objectif et le subjectif s'unifient diversement dans d'innombrables synthèses.

De même, perçoit-on n'importe quelle oeuvre d'art, soit plastique, soit musicale dans le temps ou dans la durée pure? Si par temps, on entend la succession régulière de moments homogènes et par durée la consécution indistincte d'instants totalement différents, il va de soi que nous ne jouissons d'une symphonie, dont nous saisissons l'ordre, ni dans le temps de l'intelligence abstractive, ni dans la durée purement sensible. Ici comme ailleurs, il y a synthèse, sans distinction claire: sans que l'intelligence soit absente de nos impressions, nous *sentons* l'ordre dans la multiplicité successive et hétérogène.

Si l'on voulait approfondir le sentiment du Moi, inhérent à la contemplation esthétique, on arriverait aux mêmes conclusions. A certains moments notre intuition artistique nous élève si haut que nous nous sentons purifiés de nos préoccupations pratiques et de nos désirs égoïstes. Notre activité, immédiatement multiple et diverse, se révèle à nous dans son unité pure, intemporelle et soustraite à l'espace. Nous avons pour ainsi dire l'intuition de notre moi dans ce qu'il a de plus profond, de plus un, de plus permanent, qu'on le considère comme essence ou comme activité. Nous ne soulèverons pas la question de savoir si la substance est perçue par une intuition intellectuelle ou par l'application spontanée de la causalité: nous nous contentons de relever le fait que dans la contemplation esthétique nous *sentons* pour ainsi dire notre moi substantiel « purifié », grâce à une connaissance complexe et indistincte dont les fonctions psychiques inférieures ne sont nullement bannies.

* *
*

Cependant, ces réflexions nous éloignent de plus en plus de l'esthétique proprement dite. Envisageons un instant la création artistique.

On pourrait s'étendre sur l'art idéoplastique qui exprime sous forme sensible non des concepts abstraits mais des pensées rivées à des images

[8] Nous la distinguons de la rêverie subjective qui s'éloigne capricieusement de l'objet à l'occasion duquel elle s'est éveillée.

schématiques et enchaînées par des relations tantôt mécaniques, tantôt logiques et aussi sur l'art d'observation ou physioplastique qui tend à rendre non pas le tout sensible de l'objet naturel mais précisement ce que l'artiste consciemment ou non considère comme en étant les caractères *essentiels*. Dans les deux cas l'intelligence intervient non pas isolée et travaillant avec des concepts recherchés pour eux-mêmes mais informant l'intuition et sa réalisation matérielle.

Le développement de ces remarques nous mènerait trop loin: mieux vaut fixer l'attention sur le rôle que l'intelligence semble jouer dans l'activité créatrice de tout artiste. Tout le monde admet l'intervention consciente des fonctions supérieures au moment où l'artiste s'exprime dans la *forme* de son oeuvre. Elles se rendent compte de l'effet consciemment visé, vaguement entrevu ou simplement obtenu grâce au hasard ou à des poussées instinctives. Elles trient les possibilités qui s'offrent; acceptent ou rejettent les complexes à valeur esthétique qui montent du fond obscur de la conscience; corrigent les ébauches et les esquisses, qui sont au moins partiellement le produit d'un travail non conscient.

Or, dans cette élaboration préconsciente et précritique de l'oeuvre, il est de toute nécéssité que l'intelligence joue un rôle. Il ne peut être question ici d'observation: c'est à la déduction qu'il faut se fier. Nous posons comme postulat que l'artiste se distingue en ceci des autres hommes qu'il est orienté par toute sa nature à la création désintéressée des formes: il doit donc être déterminé dans ce sens d'une façon toute spéciale par les fonctions supérieures. Résultat de dispositions innées, développées par l'exercice et automatisées par l'habitude? Peu importe. Tout ce que l'artiste éprouve en tant qu'homme et en tant qu'artiste tombe chez lui comme chez tout le monde au fond du réservoir psychique, mais à l'encontre de ce qui se passe chez le commun des mortels, tout s'y cristallise autour de la *tendance* prédominante de l'artiste: c'est la tendance à la forme objectivée qui attire dans son orbite les évènements réels de la vie pratique et les faits purement esthétiques; c'est elle qui les combine et de leurs éléments crée nécessairement des synthèses nouvelles.

Puisque tout le travail s'oriente à des formes voulues pour elles-mêmes et sous un rapport abstraites de la subjectivité de l'artiste[9], il faut supposer

[9] Quand le poète chante son amour, l'homme aime et le poète contemple l'homme, pour exprimer son intuition-émotion *dans une forme artistique*. L'amour et son expression ne font pas le poème, mais la forme sous laquelle ils nous apparaissent.

que les synthèses se font sous l'influence formelle de facultés objectivantes. Puisque d'autre part l'artiste n'a pas la conscience claire du travail qui s'élabore en lui, et que tout au plus il soupçonne parfois grâce à des poussées affectives très puissantes mais sans représentations distinctes, il faut dire que l'intelligence travaille avec les autres fonctions imaginatives sous forme d'instinct ou plus exactement de tendance naturelle.

Tout ce qui est vital tend à s'organiser, donc à s'ordonner, par la loi même de la vie, unité dynamique, ou ce qui revient au même, forme finalisée. L'intelligence, tendance vitale, suit la loi commune. Mais elle la suit, d'après le caractère propre que nous lui attribuons d'après ses activités. Distincte des instincts fatalement déterminés dans une *seule* direction *pratique*, et aussi des tendances aveugles qui organisent la matière, elle combine les éléments psychiques non pas pour l'utile, mais *pour l'ordre lui-même*. Elle ne suit pas fatalement la même direction vers des complexes invariablement de même type, mais s'épanouit dans des combinaisons indéfiniment multiples et variées, orientées toutefois, d'après les tendances profondes de l'artiste vers la forme ou du savant vers la formule unificatrice.

Quand les synthèses, dont les éléments isolés préexistent et avaient apparu dans la conscience, se trouvent mûries, les moindres excitations sont capables de déclencher l'affectivité tendantielle qui se décharge soudain de ses « idées-intuitions » entièrement nouvelles par l'ensemble.

A ce moment, l'intelligence prend conscience de ce qu'elle a produit, non dans un superbe isolement, mais dispersée à travers les autres fonctions psychiques qu'elle domine formellement de façon inconsciente et organique. Elle apprend dans l'intuition complexe de l'inspiration ce qu'elle a créé sans le savoir et commence à ce moment le travail conscient, critique chez l'artiste et vérificateur chez le savant. Cette activité consciente se développe parallèlement au travail inconscient qui continue, et, dirigée par lui, le dirige sous un autre rapport.

* *
*

Si ces remarques sont exactes, l'intelligence ne se borne donc pas à percevoir *clairement* des relations distinctes entre concepts et notes de ces concepts. Elle n'est pas uniquement la faculté de la science abstraite, mais

aussi le principe formel de l'intuition indistincte du concret. Elle est donc capable d'atteindre la vérité non seulement de façon formelle, purement logique, mais aussi sans pouvoir rendre compte de sa certitude. Sous un rapport elle fait la valeur de l'intuition et du sentiment, puisqu'elle y saisit confusément le sens des choses et leurs relations, mais sous un autre, elle subit l'influence des images, des rapports associatifs et de l'affectivité sensible. De là, les dangers qui la menacent et qu'elle ne peut vaincre qu'en se dépouillant de tout ce qui fait le charme et la vie de la connaissance réelle.

On ne doit donc pas dire que l'intuition est irrationnelle. Quoiqu'elle ne puisse pas s'exprimer en concepts ni se justifier par des raisons, elle tire toute sa valeur, qui est indéniable et primordiale, de l'intelligence qui lui est immanente, et grâce à laquelle elle « sent » l'ordre dans n'importe quel domaine. Elle n'est pas davantage anti-intellectualiste, sauf en ce sens que dans beaucoup de cas, elle satisfait mieux les aspirations profondes de l'homme, que la science abstraite. Mieux vaudrait dire qu'elle est pré-rationelle ou supra-rationelle, suivant le point de départ de synthèse instinctive et non-contrôlée et le point d'arrivée de synthèse réfléchie, qui sont les deux termes de l'effort complet vers la connaissance spéculative du réel.

Pour ce qui est de l'intelligence proprement dite, il va de soi que par l'observation directe de son activité réfléchie et ratiocinante, nous apprenons beaucoup de choses sur sa nature. Il reste toutefois que si l'on veut expliquer la connaissance scientifique dans ses origines, il faut creuser davantage le stade préconscient où l'intelligence opère comme pure tendance instinctive, dirigeant la nature humaine dans une direction qui lui est propre. La métaphysique nous permet d'obtenir dans ces domaines des résultats certains grâce à des déductions dont les prémisses sont établies par ailleurs. Mais la science elle aussi a son mot à dire et ses hypothèses principalement d'ordre biologique à proposer.

Dans ce sens, il nous parait intéressant d'étudier directement la synthèse intuitive dans toute sa complexité, sans y confondre le rôle de la pensée scientifique avec celui de l'intelligence « informante » non isolée des autres fonctions psychiques. Il y a en effet des liens incontestables entre l'activité préconsciente de l'intelligence et l'activité dispersée dans l'intuition. Si l'on pouvait se permettre des comparaisons dans un domaine aussi délicat, on pourrait dire que l'intuition est comme la cime éclairée d'une montagne

dont les flancs sont plongés dans les ténèbres. Elle est le sommet du travail inconscient et le point d'envol de l'élaboration proprement rationelle, à laquelle elle présente la matière.

Si la morale, qui, *de fait*, se base sur une certaine forme d'intuition, ne peut s'édifier de droit sur des synthèses sentimentales que grâce à la pensée abstraite, c'est le charme de l'esthétique de pouvoir se passer de celle-ci.

G. Probleme der Metaphyſik

METAPHYSIK ALS WISSENSCHAFT

Von Univerſitätsprofeſſor Dr. Hans Meyer,
Würzburg

Die Metaphyſik iſt ſo alt wie die Philoſophie überhaupt. Die abendländiſche Philoſophie hat in Milet mit der Frage nach dem Urgrund aller Dinge, alſo einer echt metaphyſiſchen Frageſtellung, eingeſetzt, hat ſich bei Heraklit und Parmenides zu einer metaphyſiſchen Weltendeutung großen Stils emporgeſchwungen und hat in Platons Ideenlehre der Folgezeit ein metaphyſiſches Lehrſtück hinterlaſſen, das ihre Bedeutung bis auf den heutigen Tag nicht verloren hat. Der ſyſtematiſche, mehr ſchulmäßige Ausbau der Metaphyſik ſtammt bekanntlich von Ariſtoteles, deſſen unter dem ſpäter und mehr zufällig entſtandenen Namen der Metaphyſik auf uns gekommene vierzehn Bücher das älteſte und einflußreichſte metapyſiſche Grundbuch darſtellen. Die Ariſtotelesforſchung der Gegenwart [1] hat erkannt, daß das erſt ſpäter aus urſprünglich ſelbſtändigen Abhandlungen zuſammengenommene Werk kein einheitliches Ganze darſtellt, ſondern deutlich verſchiedene Schichten des ariſtoteliſchen Denkens widerſpiegelt, deren einheitlicher Zuſammenſchluß dem Stagiriten nicht völlig gelungen iſt. So wird von Ariſtoteles einmal die Metaphyſik beſtimmt als die Wiſſenſchaft vom Seienden als ſolchem und es wird ihr die Aufgabe zugewieſen, alles herauszuſtellen, was dem Seienden als ſolchem zukommt (Met. IV, 1). Ein andermal wird ſie als eine der drei theoretiſchen Wiſſenſchaften neben der Phyſik und Mathematik aufgeführt und als Theologie beſtimmt (Met. VI). Während nach der erſten Definition die Metaphyſik als allgemeinſte und umfaſſendſte Wiſſenſchaft allen Spezialwiſſenſchaften gegenüberſteht, wird ſie im zweiten Fall als eine Spezialwiſſenſchaft neben anderen aufgeführt, wenn ihr auch der erhabenſte Gegenſtand, Gott, zugewieſen wird. Ariſtoteles hat den Zwieſpalt ſelbſt gemerkt und ihn notdürftig überbrückt. So iſt es gekommen, daß die ariſtoteliſche Metaphyſik eine Kombination von Ontologie und Theologie darſtellt. Die mittelalterlichen Schüler des Ariſtoteles ſind ihrem Meiſter in der nun einmal gegebenen Anordnung gefolgt, haben ſich aber für die zuerſt ausgeſprochene Definition der Metaphyſik entſchieden. Das gilt von den Arabern, das gilt von Albert dem Großen, der cum omnibus Peripateticis vera dicentibus

---

[1] Vgl. W. W. Jäger, Ariſtoteles, 1923.

erklärt, das Seiende als ſolches ſei der Gegenſtand der Metaphyſik. Ebenſo ſprechen ſich Thomas und Duns Scotus aus, auf derſelben Linie bewegt ſich Suarez, deſſen kritiſch-hiſtoriſcher Überblick in den Metaphysicae Disputationes zeigt, daß die ganzen Meinungsverſchiedenheiten und Streitigkeiten über den Gegenſtand der Metaphyſik ſich im Rahmen der Elemente der ariſtoteliſchen Begriffsbeſtimmungen abgeſpielt haben [2].

Es konnte nicht ausbleiben, daß der von Ariſtoteles grundgelegte Begriff der Metaphyſik eine Abänderung, bezw. Weiterbildung erfuhr. Wenn Metaphyſik die Wiſſenſchaft vom Seienden als ſolchen iſt, dann iſt klar, daß ſie zwar bei ihren allgemeinen Erörterungen über das Sein auf den Unterſchied des endlichen und unendlichen Seins, des kontingenten und abſoluten Seins ſtoßt, daß aber eine Theologie in ihrem Rahmen keinen Platz findet. Will aber die Metaphyſik Weltanſchauungslehre ſein — das verlangt ihr eigentliches Weſen —, dann kann ſie ſich nicht begnügen, Theologie zu ſein, dann darf ſie nicht bloß den höchſten und letzten Abſchluß der Wirklichkeit zum Gegenſtande haben, ſondern muß Lehre vom Geſamtwirklichen werden, ſchon deshalb, weil die natürliche Theologie eine ſolide induktive Unterlage braucht. In dieſer Richtung ging die Entwicklung der Metaphyſik weiter. Man hat, beſonders ſeit Chriſt. Wolff, der Theologie eine metaphyſiſche Pſychologie und eine Kosmologie zur Seite geſtellt und zu einer Weltanſchauungslehre verbunden und hat ferner, um die Verbindung mit der alten Grundlegung aufrecht zu erhalten, dieſen drei Teilen einer Weltanſchauungslehre die Ontologie als allgemeine Metaphyſik vorangeſtellt, die die allgemeinen, in der Weltanſchauungslehre zu verwendenden Begriffe und Seinsbeſtimmungen zu erörtern hat. Und ſo iſt in der traditionellen Metaphyſik folgendes Schema üblich geworden:

Metaphyſik

Allgemeine	Spezielle
Ontologie	Kosmologie, metaphyſ. Pſychologie, natürliche Theologie.

Gegen dieſe Einteilung ſeien im folgenden einige kritiſche Bemerkungen angebracht. Zunächſt gegen dieſe Art von Ontologie. Wir halten es nicht bloß aus didaktiſchen, ſondern aus ſachlichen Gründen für unzweckmäßig, eine Erörterung der zu verwendenden Grundbegriffe voranzuſchicken. Begriffe und Seinsbeſtimmungen haben nur dort organiſch ihren Platz,

[2] Näheres über die geſchichtliche Entwicklung in meinem demnächſt erſcheinenden Buche: „Die Wiſſenſchaftslehre Thomas von Aquins."

wo ſie von der ſachlichen Problematik gefordert werden. Was die verſchiedenen Wirklichkeitsgebiete für Beſtimmungen an ſich tragen und durch welche Begriffe dieſe Beſtimmungen am beſten gedeutet und gefaßt werden, kann nur bei der Behandlung dieſer Wirklichkeitsgebiete ſelbſt erfolgen. Sollen in einer vorauszuſchickenden Ontologie dieſe Begriffe in einer ſachgemäßen Weiſe behandelt werden, dann müſſen ganze Teile der Kosmologie, Pſychologie uſw. vorweggenommen werden, weil ja ſonſt dieſe Erörterungen der realen Unterlage entbehren. Das müßte zu einer Verdoppelung in der Problembehandlung führen. Dazu kommt, daß wichtige Grundbegriffe z. B. Subſtantialität, Kauſalität auf den verſchiedenen Gebieten Verſchiedenes in ſich ſchließen und nur auf dem Boden der verſchiedenen Wirklichkeitsgebiete in ihrem jeweiligen Sinn und ihrer jeweiligen Bedeutung richtig erfaßt werden können. Lehrreich iſt in dieſer Hinſicht ein Blick auf Ariſtoteles, der bei der Erörterung ſeiner allgemeinſten Begriffe häufig auf die eingehenden Unterſuchungen in der Phyſik und in anderen naturwiſſenſchaftlichen Schriften verweiſt, und ein Blick auf Thomas, der in ſeinen großen, ſyſtematiſchen Werken die Grundbegriffe und Grundgeſetze dort entwickelt, wo er ſie im Rahmen des Ganzen braucht. Aber auch gegen die ſpezielle Metaphyſik der Tradition laſſen ſich gewichtige Bedenken erheben. Gewiß werden in den drei metaphyſiſchen Spezialdiſziplinen wichtige Probleme der Metaphyſik aufgerollt, aber die behandelten Probleme ſind in einer zu wenig organiſchen Verbindung vorgeführt, ſodann ſind wichtige Problemgruppen überhaupt nicht behandelt. Es ſei daher geſtattet, folgendes Programm für die Metaphyſik als einer wiſſenſchaftlichen Weltanſchauungslehre in Vorſchlag zu bringen:

Nach einer allgemeinen Feſtlegung deſſen, was man unter Wirklichkeit und ihren verſchiedenen Gebieten zu verſtehen hat, und nach einer allgemeinen erkenntnistheoretiſchen Grundlegung über die Art der Erfaſſung dieſer Gebiete gibt die geſamte Wirklichkeit folgende Probleme auf:

I. *Die materielle Welt:* Allgemeine Eigenſchaften der Materie. Weſensbeſtimmung des Materiellen. Raum-zeitliches Sein und Geſchehen der Körperwelt. Erörterung der Begriffe des Dinges bezw. der Subſtanz, der Kraft, der Kauſalität, des Raumes und der Zeit. Grundgeſetze des materiellen Geſchehens. Die materielle Welt im Großen, das Univerſum, ſein Aufbau, ſeine Entſtehung und die dabei waltende Geſetzmäßigkeit.

II. *Die Lebewelt:* Weſen des Lebens. Angabe der charakteriſtiſchen Merkmale. Das Lebeweſen ein Organismus d. h. ein zweckmäßiges Ge-

bilde. Nähere Beſtimmung des Zweckes und der Zweckurſächlichkeit. Mechanismus oder Vitalismus? Verſchiedenheit und Zuſammenhang der organiſchen Formen. Konſtanztheorie oder Entwicklungslehre. Die Art und Weiſe und die Faktoren der Entwicklung. Entſtehung des Lebens überhaupt.

III. *Die ſeeliſch-geiſtige Welt:* Eigenart der ſeeliſch-geiſtigen Wirklichkeit. Stufenweiſer Aufbau des Seeliſchen bei den Pflanzen, bei den Tieren und beim Menſchen. Nähere Charakteriſierung. Zurückweiſung des Materialismus. Erhärtung eines eigenen einheitlichen Seelenprinzips als Träger des Seelenlebens. Zurückweiſung der Aktualitätstheorie und Begründung der Subſtantialität der Seele. Verhältnis der Seele zum Leibe in ihrem Sein wie in ihrem Wirken. Begründung der Unionstheorie und nähere Feſtlegung der pſycho-phyſiſchen Kauſalität. Der Menſch eine geiſtige Perſon. Beſtimmung des Perſonbegriffes und Perſönlichkeitsbegriffes.

IV. *Die ſoziale Welt:* Der Menſch von Natur aus ein Geſellſchaftsweſen und als ſolches Schöpfer von ſozialen Gebilden, bei denen ſich naturhafte Gebundenheit und freie Vernunftbetätigung zuſammenfinden. Weſen und Struktur der ſozialen Gebilde (Familie, Staat) und ihre Bedeutung für die Idee des Menſchen.

V. *Die kulturelle Welt und ihre Entwicklung in der Geſchichte:* Im Rahmen der menſchlichen Gemeinſchaft entſteht die Kultur. Weſen der Kultur. Unterſchied der höheren und niederen Kultur. Beſtimmung der Kulturgüter mit Hilfe des Wertbegriffes. Die Arten der Werte, ihre Geltung, ihr Zuſammenhang und ihre Rangordnung. Begriff der Menſchheitsgeſchichte, die Faktoren der geſchichtlichen Entwicklung, Sinn und Ziel der geſchichtlichen Bewegung.

VI. *Die Welt als Ganzes:* a) In ihrem Sein: Zuſammenhang der verſchiedenen Wirklichkeitsgebiete der Natur. Zuſammenhang von Natur und Kultur. Die Welt ein ordo. Kann die ganze Welt auf eine Seinsart zurückgeführt werden oder nicht? Monismus oder Dualismus?

b) In ihrem Entſtandenſein: Erhärtung der oberſten Welturſache und deren Beſtimmung. Die Gottesbeweiſe und deren Möglichkeit. Verhältnis Gottes zur Welt. Weltimmanenz oder Tranſzendenz? Der Schöpfungsbegriff. Möglichkeit der Beſtimmung der oberſten Welturſache. Zeitliches Entſtehen oder Ewigkeit der Welt? Räumliche Begrenztheit oder Unendlichkeit der Welt?

c) Sinn und Bedeutung der Welt. Sinn und Bedeutung des menſchlichen Lebens. Das Problem der individuellen Unſterblichkeit.

Hätten wir für die aufgezählten Probleme eine Löſung, ſo könnte niemand beſtreiten, daß wir eine Weltanſchauung im vollen Sinne des Wortes hätten. Die Metaphyſik ſtellt ſomit als Wiſſenſchaft von der Geſamtwirklichkeit die Realwiſſenſchaft und zugleich die Wertwiſſenſchaft mit dem größten Umfang dar. Die Erkenntnistheorie, die die Metaphyſik zu fundieren und ihre Unterſuchungen ſtändig zu begleiten hat, hat zu prüfen, wie weit die menſchliche Erkenntniskraft reicht. Zuweilen werden wir uns nur mit Wahrſcheinlichkeitsergebniſſen beſcheiden müſſen. Und dort, wo unſere Erkenntniskraft verſagt, iſt die Einſicht in das Warum dieſes Verſagens ein Gewinn. Die Frage, ob Erkenntnismetaphyſik oder Erlebnismetaphyſik, iſt in der Gegenwart beſonders akut geworden.

Der Neukantianismus der badiſchen Philoſophenſchule hat geltend gemacht: Philoſophie ſei allerdings Weltanſchauungslehre, aber Weltverſtändnis ſei Wertverſtändnis. Nicht nach Sein und Entſtehen der Dinge werde in einer Weltanſchauungslehre gefragt, ſondern nach ihrer Bedeutung. Die Philoſophie ſei deshalb nur als kritiſche Wiſſenſchaft von den allgemein gültigen Werten zu verſtehen, die unabhängig vom Individuum gelten und in deren Hereinarbeitung in das irdiſche Leben das menſchliche Daſein erſt Sinn und Bedeutung gewinne. In der geſchichtlichen Kulturwelt ſeien dieſe Werte verwirklicht. Nicht auf die Natur, ſondern auf die Kultur habe ſich das philoſophiſche Begreifen zu beziehen. Das Sein der Dinge ſei unter die Einzelwiſſenſchaften aufgeteilt, von denen jede einen Ausſchnitt für ſich bearbeite und alles feſtſtelle, was es hier wiſſenſchaftlich feſtzuſtellen gebe. Mit dem Sein der Dinge habe es die Philoſophie nicht zu tun. Die Philoſophie beſitze keine geheimnisvollen Methoden, mit denen ſie gleichſam in das Innerſte der Dinge hineinleuchten und tiefere Ergebniſſe erzielen könne als dies die Einzelwiſſenſchaften vermöchten und eine bloße Verbindung der von Einzelwiſſenſchaften gewonnenen Teilergebniſſe ſei kein würdiger Gegenſtand einer ſelbſtändigen Wiſſenſchaft.

Es iſt kein Zweifel, daß die Wertprobleme einen weſentlichen Beſtandteil einer wiſſenſchaftlichen Weltanſchauung ausmachen müſſen und es iſt ein Verdienſt der badiſchen Philoſophenſchule auf dieſe Problemgruppe mit Nachdruck hingewieſen zu haben, aber ebenſo ſicher iſt, daß eine auflöſende Reduzierung aller Weltanſchauungsfragen auf Wertfragen eine Unmöglichkeit bedeutet. Einmal iſt es unrichtig, daß die Kultur-

philoſophie nur aus Wertproblemen beſteht; auch hier machen Seinsfragen und Weſensanalyſen einen wichtigen Beſtandteil aus. Sodann wird jeder Wert von einem Sein getragen, deſſen Qualität er darſtellt. Allen Wertqualitäten gegenüber kommt dem Sein die Priorität zu. Freiſchwebende Werte gibt es nicht. Schon Platon hat im Prinzip richtig geſehen, als er die Wertprobleme auf Seinsprobleme zurückführte. Ariſtoteles und Thomas haben dieſen Standpunkt unter ſtärkerer Betonung der induktiven Grundlage durchgeführt. Schließlich kommt niemand, der die Fragen nach Sinn und Ziel des menſchlichen Daſeins beſtimmen will, über eine Analyſe der menſchlichen Weſensnatur herum, den Aufgaben entſprechen eben beſtimmte Anlagen, Objektives und Subjektives korreſpondieren hier miteinander. Desgleichen geht es nicht an, alle Probleme, die die Naturwirklichkeit dem Menſchen ſtellt, aus dem Bereiche der Weltanſchauungslehre, der Philoſophie hinauszuweiſen. Fragen wie die nach dem Weſen der Materie, nach dem Weſen des Lebens, nach dem Weſen von Seele und Geiſt, nach dem Verhältnis von Leib und Seele ſind berechtigte und ſinnvolle Fragen, auf die keine Weltanſchauungslehre verzichten kann. Von entſcheidender Bedeutung iſt dabei freilich das Verhältnis der Philoſophie zu den Einzelwiſſenſchaften. Als Wiſſenſchaft von der Geſamtwirklichkeit hat es die Philoſophie mit allen Teilen der Wirklichkeit zu tun, ſomit mit all dem, womit ſich auch die Einzelwiſſenſchaften beſchäftigen. Hier gilt es zu entſcheiden, ob die Metaphyſik die Ergebniſſe der Einzelwiſſenſchaften ohne weiteres übernehmen und ſie zu einem einheitlichen Geſamtbild zuſammenordnen darf oder ob die Philoſophie, wie das die Phänomenologie will, den nur wahrſcheinlichen Erkenntniſſen aller poſitiven Realwiſſenſchaften gegenüber zu tieferen evidenten Weſenseinheiten gelangen kann, die auch die Einzelwiſſenſchaften zu reſpektieren haben oder ob nicht vielmehr der Metaphyſik die erkenntniskritiſche Beleuchtung und Weiterführung der einzelwiſſenſchaftlichen Ergebniſſe teils durch Frageſtellung teils durch ſelbſtändige Ergänzung zuſteht. Worin beſteht überhaupt der Erkenntniswert der Naturwiſſenſchaft mit Rückſicht auf Erfaſſung der Wirklichkeit und eine metaphyſiſche Weltdeutung? Nicht bloß die theoretiſche Phyſik, dieſe Geometrie in vier Dimenſionen, iſt ſelber erſtaunt, daß ihre Rechnungen ſo weit mit der Wirklichkeit zuſammenſtimmen, auch die Experimentalphyſik gelangt zu ihren Ergebniſſen nur durch mathematiſche Idealiſierung und approximative Annäherung. Es wäre gut, dieſe Realwiſſenſchaften von ihrem Ausgangs-

punkte aus durch alle bis zur Gegenwart gemachten Schritte erkenntniskritiſch zu verfolgen.

Metaphyſik iſt gewiß Wiſſenſchaft vom Letzten. Aber wer die Erkenntnisleiter an das Letzte anſetzen will, muß zuerſt das Vorletzte kennen, überhaupt die Leiter gut induktiv verankern. Wie ſoll denn alles Letzte, vor allem der letzte Weltgrund anders erfaßt werden können als durch Rückſchluß aus den empiriſch erſchauten Wirkungen?

Welches iſt nun die Stellung der Ontologie? Man kann unter dem ontologiſchen Problem, wie das die Metaphyſik der Neuzeit getan hat, die Frage nach dem letzten Seienden und ſeiner Beſchaffenheit verſtehen und hier iſt die letzte Frage, daß und warum überhaupt etwas iſt. Oder man verſteht darunter die Behandlung aller Wirklichkeitgebiete — es gibt auch ein Sein der Familie, des Staates, der Kultur, der Geſchichte und damit auch eine Ontologie dieſer Gebiete —, und dann iſt ſie ein Beſtandteil der oben entworfenen Metaphyſik, oder man faßt ſie als allgemeine Seinswiſſenſchaft, die das Sein überhaupt mit ſeinen Eigentümlichkeiten und Grundgeſetzen behandelt. Auch die Lehre von den Tranſzendentalien mag darunter begriffen werden, weil dadurch das Verhältnis von Sein und Wert in aller Deutlichkeit aufleuchtet. Als ſolche ſteht ſie zur Metaphyſik als Weltanſchauungslehre in keiner unmittelbareren Beziehung als zu den anderen Realwiſſenſchaften, inſofern ſie für alle dieſe Wiſſenſchaften die allgemeinſten Seinsbeſtimmungen grundlegt. So hat z. B. die ontologiſche Erörterung der Zeit für alle Geſchichtsphiloſophie und Geſchichtswiſſenſchaft grundlegende Bedeutung, und die beiden Grundprobleme Subſtanz — Accidens und Daſein — Soſein vermögen auch dem Einzelwiſſenſchaftler manch neuen Aſpekt zu geben. Ariſtoteles und Thomas haben mit Recht die Ontologie ſchon ſo beſtimmt. Sie ſteht in einem analogen Verhältnis zu den Realwiſſenſchaften wie die Logik, mit der ſie ſich in einigen Lehrſätzen nahe berührt, von ihr aber auf Grund des Formalobjektes verſchieden iſt.

Metaphyſik iſt weder bloß Metaphyſik der Natur noch nur Metaphyſik des Geiſtes, ſondern Verſuch eines Verſtändniſſes der ganzen Wirklichkeit. Als ſolcher braucht ſie keine Auferſtehung zu feiern, denn ſie war auch im 19. Jahrhundert nicht geſtorben (vgl. nur Hermann Lotze, G. Th. Fechner, Ed. v. Hartmann), wenn ſie auch durch den kantiſchen Kritizismus eine zeitweiſe Einengung und Verdunkelung erfahren hat.

DAS GRUNDPROBLEM DER METAPHYSIK

Von o. ö. Universitätsprofessor P. Dr. A. Rohner O. P.,
Freiburg (Schweiz)

Das Grundproblem der Metaphyſik iſt das Seinsproblem. Wer die verſchiedenen Probleme, die in einer ſinnvollen Metaphyſik behandelt werden können und behandelt werden müſſen, auf *ein* Grundproblem zurückführen will, ſtößt letzlich auf das Problem des Seins. Das Seiende (ens), um das es ſich dabei handelt, iſt das *reale* Sein. Daß das *wirkliche*, und nicht etwa das ideale oder mögliche oder das rein gedankliche (ens rationis) oder gar das imaginäre Sein in der Metaphyſik zum Problem erhoben wird, kann erſt ſpäter bei der Erörterung des Seinsproblems durchſichtig gemacht werden, wobei es ſich herausſtellen wird, daß das *wirkliche* Sein in den Inhalten und Gegenſtänden unſerer Erkenntniſſe alle übrigen Arten und Bedeutungen des Seins fundiert. Das Grundproblem der Metaphyſik iſt alſo das Problem des *realen* Seins. Einſichtig wird dieſer Satz erſt nachher werden. Als Einführung genüge ein Hinweis auf den Ausdruck „Metaphyſik". Das Wort „Metaphyſik" bedeutet nicht ein Überfliegen der Phyſik. Der Gegenſtand der „Metaphyſik" liegt nicht außer oder neben oder über den Gegenſtänden der Erfahrung. Die mittelalterlichen Philoſophen haben — eine geſchichtliche Einſicht des Ariſtoteles immer wiederholend — den hiſtoriſchen Urſprung der Metaphyſik ſo dargeſtellt: Die erſten Philoſophen blieben bei der Betrachtung der Materie ſtehen, die darauffolgenden drangen bis zur Auffaſſung der Formen der ſichtbaren Welt vor, bis endlich Philoſophen auftraten, die bis zum Sein der Dinge vorſtießen. Und damit war der Gegenſtand der „Metaphyſik" entdeckt. Die Metaphyſik iſt ſomit in erſter Linie nicht eine Wiſſenſchaft des Überſinnlichen oder des Möglichen oder des Idealen. Die Metaphyſik iſt auch nicht bloß — ſoll das Wort einen Sinn haben — das letzte Wort der Phyſik. In dieſem Falle wäre das „meta" ſinnlos. Der Ausdruck „Metaphyſik" beſagt der Phyſik gegenüber etwas Neues. Ihr Gegenſtand iſt ganz allein ihr eigen. Er ſteckt zwar im Gegenſtande der Erfahrung, aber der Phyſiker ſieht ihn nicht und kann ihn als Phyſiker auch gar nicht ſehen. Aber das Eigenartige und Neue der „Metaphyſik" knüpft unmittelbar an die Phyſik an. Die Phyſik aber iſt objektiv-realiſtiſch. Alſo orientiert ſich auch die „Metaphyſik" am realen Objekt.

Die moderne „Metaphyſik" ſteht auf dem Subjekt und geht vom Idealen aus. Dadurch hat das Wort ſeinen urſprünglichen Sinn verloren. Auf dieſem Wege kommt man höchſtens zum Widerſinn einer „Metamathematik" (Leibniz) oder „Metalogik" (Hegel). Die griechiſche „Metaphyſik" ging in ihrem geſchichtlichen Werdegang von Reflexionen über die Materie aus, erhob ſich dann zur formalen Welterklärung, bis ſie ſchließlich die Welt als ein Seiendes überhaupt erfaßte und damit ſich ſelbſt fand. Die moderne „Metalogik" begann mit pſychologiſchen Reflexionen über das Subjekt, erweiterte ſich zur formaliſtiſchen Naturauffaſſung Kants, um ſich am Ende zum „ſpekulativen Standpunkte" zu ſteigern, d. h. idealiſtiſche „Metaphyſik" des Abſoluten, d. h. „Metalogik" zu werden (Hegel).

Erſt in allerneueſter Zeit iſt der Verſuch gemacht worden, vom Subjekt her eine realiſtiſche Metaphyſik zu begründen. Max Scheler hat ſich dieſe Aufgabe geſtellt und mit viel Geiſt zu löſen verſucht. Für Max Scheler fällt das Grundproblem der Metaphyſik mit dem Grundproblem des Geiſtes zuſammen. Die folgende Auseinanderſetzung mit Scheler verfolgt den Zweck, das Problem des Seins durch das Problem des Geiſtes und das Problem des Geiſtes durch das Problem des Seins deutlich zu machen. Im Grundproblem der Metaphyſik verſchlingen ſich dieſe beiden Probleme.

* *
*

Die Frage nach dem Weſen des Geiſtes beſchäftigte M. Scheler während ſeines ganzen Lebens. Sie ſtand im Mittelpunkt all ſeiner Studien. Die früheren Veröffentlichungen behandelten insbeſondere den Geiſt oder die Perſon in ſittlicher Beziehung. Den Geiſt als rein erkennendes Weſen und damit den Geiſt im Verhältnis zur Metaphyſik unterſucht er am ausführlichſten in ſeiner philoſophiſchen Anthropologie, die unter dem Titel „Die Stellung des Menſchen im Kosmos. Darmſtadt, 1928", erſt nach ſeinem Tode erſchien. In kürzeſter Form lautet ſeine Philoſophie des Geiſtes ſo: Das Urweſen, das man Gott nennt, iſt Geiſt und Drang. Als Geiſt iſt es Ideen- und Wertfülle, ohne alle Macht, Kraft und Tätigkeit. Als Drang iſt es unendlicher Trieb zur Verwirklichung, reine Energie, blindes Streben, ohne inneres Ziel, ohne innere Leitung. Im Menſchen offenbaren ſich dieſe beiden Attribute des Urſeins in lebendiger Verbindung. Der Menſch iſt auch Geiſt und Drang. Der Drang liefert dem macht- und kraftloſen Geiſt

die Energie. Der Geiſt ideiert, ſublimiert, vergeiſtigt den geiſtloſen Drang. Das urſeiende Sein ſchafft ſich im Aufbau der Welt eine Stufenleiter, auf der es ſich immer mehr auf ſich ſelbſt zurückbeugt, um auf immer höheren Stufen und in immer neuen Dimenſionen ſich ſeiner ſelbſt inne zu werden, um ſich ſchließlich im Menſchen ganz zu haben und ganz zu erfaſſen.

Geiſt und Drang ſind keine Subſtanzen, wohl aber Seinseinheiten. Der Geiſt iſt eine Ordnungseinheit rein geiſtiger Akte. Der Drang manifeſtiert ſich in der Ordnungseinheit verſchiedener Wirk- und Lebenszentren.

Der urſprünglichſte Akt im Gefüge geiſtiger Akte iſt das Sichlosmachen des Geiſtes von jener Wirklichkeit des Wirklichen, die vom ſinnlichen Dranggefühl als Weltwiderſtand erlebt wird. Der Menſch iſt das Lebewesen, das ſich zu ſeinem Leben prinzipiell asketiſch verhalten kann. Mit dem Tiere verglichen, das immer ja ſagt zum materiellen Wirklichſein, iſt der Menſch der „Neinſagenkönner", der Asket des Lebens, der ewige „Proteſtant" gegen alle bloße Wirklichkeit. Nur im Kampfe gegen das ſinnliche Leben und die materielle Welt gewinnt der Geiſt ſeine Exiſtenz. In dem Augenblicke entſteht das geiſtige Menſchſein, in dem der Geiſt das ideale Soſein gegen das Jetzt-Hier-So-Daſein behauptet. „Die Grundbeſtimmung des Geiſtes" — ſagt Scheler — „iſt ſeine exiſtentielle Entbundenheit, Freiheit, Ablösbarkeit vom Banne, vom Drucke, von der Abhängigkeit vom Organiſchen, vom Leben und von allem, was zum Leben gehört." (47.) In der phyſiſchen, phyſiologiſchen und pſychologiſchen Ordnung ſind das konkrete Soſein und das materielle Daſein noch unlöslich verbunden. Im Geiſte dagegen trennt ſich das ideale Soſein vom realen Daſein und erhält durch dieſe Trennung ein ideales Daſein. „Die Fähigkeit der Trennung von Daſein und Weſen macht das Grundmerkmal des menſchlichen Geiſtes aus, das alle anderen Merkmale erſt fundiert." (62.) Geiſt und Drang wird alſo von Scheler als ein Verhältnis von Eſſenz und Exiſtenz gedacht. In Gott iſt anfänglich Geiſt und Drang eins, das Verhältnis zwiſchen Eſſenz und Exiſtenz iſt ein Identitätsverhältnis. In der Schöpfung fallen Geiſt und Drang auseinander, das Verhältnis von Eſſenz und Exiſtenz wird zum Spannungsverhältnis. Je höher man aufſteigt in der Stufenreihe des Geſchöpflichen, um ſo größer wird die Spannung zwiſchen Soſein und Daſein. Im Menſchen kommt dieſe Spannung zur Auslöſung, indem das ideale Soſein dem irdiſchen Daſein ein entſchiedenes Nein entgegenſchleudert. Nur durch Drangverdrängung, nur durch die verſchiedenſten Drangfale hindurch kann der Geiſt verwirklicht werden.

Im wirklichen Geiſtesleben nun ſetzt ſich das Spannungsverhältnis zwiſchen Daſein und Soſein fort. Das Exiſtentielle des Geiſtes (der ſublimierte Drang) iſt das Zentrum alles geiſtigen Liebens, Wollens und Wirkens. Das Eſſentielle des Geiſtes iſt das Zentrum alles reinen Erkennens. Wir haben es hier nur mit dieſer Seite des Geiſtes zu tun, da Scheler das metaphyſiſche Erkennen ausſchließlich mit dieſer Sphäre des Geiſtes in Verbindung bringt, indem er die Spannung zwiſchen Eſſenz und Exiſtenz auf dem Gebiete des Geiſtes der Spannung zwiſchen „Religion und Metaphyſik“ gleichſetzt.

Zur *Weſens*ſtruktur des Geiſtes gehören nach Scheler drei Akte. Der erſte Akte iſt das Weltbewußtſein. Scheler ſucht dieſen Gedanken auf folgende Weiſe klar zu machen. Der freigewordene Geiſt wird nun weltoffen. Er wird weltoffen dadurch, daß er die Welt hat. Er hat die Welt, inſofern er die Welt als Widerſtand in Welt als Gegenſtand verwandelt. Er macht das Widerſtändliche (das Drängen) zum Gegenſtändlichen (geiſtiger Erkenntnis) durch die Ideierung. Der Akt der Ideierung beſteht darin, daß der menſchliche Geiſt (in Verbindung mit dem Urgeiſt) Ideen, Weſenheiten und Weſenszuſammenhänge erzeugt (bzw. miterzeugt). Dieſe Ideen werden nicht aus dem Gegebenen der Erfahrung abſtrahiert, wohl aber an konkreten Beiſpielen der ſinnlichen Wahrnehmung erſchaut. Eo ipso, daß der Geiſt ideiert und durch die Ideierung an einem Einzelfalle alle möglichen, unendlich vielen ähnlichen Fälle mit *einem* Blicke überſchaut, ſtellt er ſich der ganzen Welt gegenüber, zeigt er ſich der ganzen Welt überlegen. Und dieſe Weltüberlegenheit im Erkennen nennt Scheler Weltbewußtſein. Das Weltbewußtſein iſt ſomit ein weſentliches Stück in der Struktur des Geiſtes.

Das zweite, was man verſtehen muß, wenn man das Geiſtweſen verſtehen will, iſt das Selbſtbewußtſein. Ein Innenſein kommt auch der Pflanze zu. Sie iſt beſeelt. Im Tiere iſt Empfindung und Bewußtſein. Das Tier hat nicht nur ein Innen, ſondern auch ein Selbſt, auf das „wie auf eine zentrale Rückmeldeſtelle die Zuſtände ſeines Organismus bezogen werden“. Der Menſch aber hat nicht nur ein Innen wie die Pflanze und ein Selbſt wie das Tier, ſondern auch ein Selbſtbewußtſein. Das Selbſtbewußtſein iſt das geiſtige Sein. Das geiſtige Selbſt iſt nicht Gegenſtand des geiſtigen Bewußtſeins, denn der Geiſt iſt keine Subſtanz, und Gegenſtand kann nur das werden, was Widerſtand war. Der Geiſt iſt nichts anderes als ein „Ordnungsgefüge von Akten“. Er exiſtiert alſo nur im Vollzug ſeiner Akte. Er erkennt ſich ſelbſt nur im Vollzug ſeiner Akte. Um Selbſtbewußtſein

haben zu können, muß man ſich geiſtig betätigen. In jeder geiſtigen Betätigung findet eine Sammlung und Konzentration der geiſtigen Akte ſtatt. Die Höhe des Selbſtbewußtſeins richtet ſich nach der Innigkeit der geiſtigen Akte. Das Selbſtbewußtſein fundiert das Weltbewußtſein; denn der Menſch könnte nicht Welt haben und ſich ſelbſt (die niedere Seite ſeines Weſens) beſitzen, wenn er nicht höheres Selbſt wäre und in dieſem überragenden Selbſt ſeine Kräfte ſammelte.

Ebenſo konſtitutiv wie das Welt- und Selbſtbewußtſein gehört auch das Gottesbewußtſein zum geiſtigen Weſen der Menſchen. „Daher iſt es ein vollſtändiger Irrtum, das „Ich bin" (wie Descartes) oder das „Die Welt iſt" (wie Thomas von Aquin) dem allgemeinen Satz „Es gibt abſolutes Sein" vorhergehen zu laſſen und dieſe Sphäre des Abſoluten allererſt durch Schlußfolgerung aus jenen erſteren Seinsarten erreichen zu wollen." (107.) Denn in demſelben Augenblicke, in dem der Menſch ſich überhaupt der Welt und ſeiner ſelbſt bewußt wird, muß er die Tatſache, *daß* „überhaupt Welt iſt und nicht vielmehr nicht iſt", und *daß* „er ſelbſt iſt und nicht vielmehr nicht iſt" mit anſchaulicher Notwendigkeit entdecken. In demſelben Augenblicke aber, in dem er dieſe Entdeckung macht, wird er notwendig zur Frage getrieben: „*Warum* iſt überhaupt eine Welt und *warum* und wieſo bin ich überhaupt?" Mit der Stellung der Frage iſt aber ohne weiteres die Antwort gegeben, d. h. der Menſch muß ſein Zentrum außerhalb und jenſeits der Welt verankern. Das Gottbewußtſein iſt in der Struktur des Geiſtes das Urſprünglichſte. Das Gottesbewußtſein fundiert das Welt- und das Selbſtbewußtſein. Denn der Menſch könnte ſich nicht über die Welt ſtellen, könnte ſich nicht in einem Innerſten ſammeln, wenn dieſes Innerſte nicht im abſoluten Sein verwurzelt wäre. Das Gottesbewußtſein iſt ſomit nach Scheler jene Stelle im geiſtigen Weſen des Menſchen, an der das Geiſtige zu allererſt und am urſprünglichſten aufleuchtet. Das Gottesbewußtſein in „unzerreißbarer Struktureinheit" mit dem Welt- und Selbſtbewußtſein bildet auch jene Stelle, an der die Religion und Metaphyſik überhaupt entſpringt. „Verſteht man unter dem Worte „Urſprung der Religion und Metaphyſik" nicht nur die Erfüllung dieſer Sphäre mit *beſtimmten* Annahmen und Glaubensgedanken, ſondern einen Urſprung *dieſer Sphäre ſelbſt*, ſo fiele alſo dieſer ihr Urſprung mit der Menſch*werdung* ſelbſt vollſtändig in eins zuſammen." (107.) Das heißt: Die Religion, als der unbezwingbare Drang des Geiſtes nach Bergung und die Metaphyſik, als das fragende Suchen des Geiſtes nach dem Urgrund

alles Seins entſtehen weſensnotwendig in der allerhöchſten Schicht des Geiſtes.

Metaphyſik und Religion haben alſo beide Gott zum Problem. Die Religion löſt es praktiſch, die Metaphyſik theoretiſch. In der Religion und Metaphyſik iſt Gott ſowohl gegeben als auch aufgegeben. Gott iſt gegeben im Geiſt-Sein. Ihn theoretiſch zu erkennen, iſt die Aufgabe der Metaphyſik, ihn praktiſch zu lieben, iſt die Aufgabe der Religion. Die Spannung zwiſchen Religion und Metaphyſik aufzuheben, iſt die Aufgabe der Menſchheitsgeſchichte.

Alle übrigen Gebiete der geiſtigen Kultur, wie etwa „Sprache, Gewiſſen, Werkzeug, Waffe, Ideen von Recht und Unrecht, Staat, Führung, die darſtellenden Funktionen der Künſte, Mythos . . ., Wiſſenſchaft, Geſchichtlichkeit und Geſellſchaftspflicht“ (105) dienen dieſen beiden Hauptaufgaben des Geiſtes und werden aus der oben umſchriebenen Grundſtruktur des Geiſtes nur ſekundär abgeleitet.

Das iſt — kurz zuſammengefaßt — die Theorie des Geiſtes und zugleich Grundlegung der Metaphyſik von Max Scheler. Auf die Widerſprüche brauche ich wohl nicht ausdrücklich hinzuweiſen. Sie liegen zu offen zutage. Man denke nur an die Identifizierung Gottes mit einem blinden Drange und an die Sublimierung des Dranges durch den Geiſt. In ſeiner „Drang“-lehre meint Scheler wohl das, was man ſeit Ariſtoteles „Natur“ im weiteſten Sinne des Wortes nennt, aber Scheler drang bei weitem nicht in die Tiefen dieſes metaphyſiſchen Begriffes ein. Scheler verwechſelt ferner in einem fort die Seins- und Wirkordnung, und im Zuſammenhang damit die Seins- und Werdeordnung, wodurch ſein Gott notwendig ins Rutſchen kommen mußte. Endlich gibt Scheler der Soſein-Daſein-Lehre eine Deutung, die — im Gegenſatz zur alten Eſſenz-Exiſtenz-Theorie — wie gemacht iſt, alles zu verdunkeln.

Ich habe die „philoſophiſche Anthropologie“ Schelers hier nicht ſkizziert, um ſie im einzelnen widerlegen zu können. Es iſt vielmehr meine Abſicht, die thomiſtiſche Lehre über das Verhältnis des menſchlichen Geiſtes zum Grundproblem der Metaphyſik im folgenden darzulegen, um den Leſer inſtand zu ſetzen, ſelbſtändig ſowohl das Tiefe wie auch das Schiefe in der Philoſophie Schelers beurteilen zu können.

* *
*

Das Grundproblem der Metaphyſik iſt das Gottesproblem — ſo ſagt Scheler. Das Grundproblem der Metaphyſik iſt das Seinsproblem — ſo ſagt Thomas. Daß die Metaphyſik ſich auf die Erkenntnis Gottes zuſpitze, darin kommen Thomas von Aquin und Max Scheler überein. In Frage ſteht, ob das Gottesbewußtſein oder die Seinserkenntnis am Anfang der Metaphyſik ſtehe.

I.

Primum, quod cadit in conceptionem intellectus, est ens. Wer den Sinn dieſer Worte begriffen und die Wahrheit des Satzes in den Tatſachen, insbeſondere an den Tatſachen der Sprache erprobt hat, möchte verſucht ſein, den Wert der Ausſage als eine Binſenwahrheit anzuſehen. Und doch war der Geiſt eines Ariſtoteles notwendig, um dieſe Tatſache zu entdecken.

Die Seinserkenntnis (cognitio entis) iſt die leichteſte all unſerer Erkenntniſſe. Sie liegt nicht vor oder hinter oder außer oder neben oder über unſeren anderen, beſonders unſeren Naturanſchauungen, ſondern in ihnen als das *urſprünglichſte geiſtige* Element unſerer Erkenntniſſe, wie auch das Seiende nicht über oder neben oder außer oder hinter oder vor allen Seinsbeſtimmungen iſt, ſondern in ihnen. Das Seiende iſt *dieſes* Seiende, das ich hier oder dort ſehe, inſofern es dem Geiſte zugeordnet iſt und vom Geiſte erfaßt wird, und zwar urſprünglich.

Dieſes urſprünglichſte geiſtige Element unſerer Erkenntniſſe iſt nicht ausſchließlich ideal und nicht ausſchließlich real. Es iſt ideal-real. Was ich dort oder hier ſehe, iſt real. Das Seiende ſehe ich *mit den geiſtigen Augen* zuallererſt in dem da oder dort Gegebenen. Es iſt alſo real. Es ermöglicht aber auch alle unſeren idealen Erkenntniſſe. Es iſt mithin auch ideal. Idealismus und Realismus fangen erſt in den Schulen an feindliche Brüder zu werden. Und ſie werden ſo lange feindliche Brüder bleiben, bis ſich beide wieder auf die Fundamentaltatſache beſinnen: Primum quod cadit in conceptionem intellectus, est ens. Die eigenartige ariſtoteliſche Löſung der Univerſalienfrage iſt keine willkürliche Annahme. Die Annahme realer Weſenheiten in den realen Einzeldingen ſteht oder fällt mit der Annahme des Seienden. Das Seiende aber ſteht feſt.

Die urſprüngliche Seinserkenntnis iſt das *Prinzip* unſerer Erkenntniſſe. Sie iſt — ſtreng genommen — keine Erkenntnis, ſondern die Bedingung der Möglichkeit unſerer Erkenntniſſe. Sie iſt kein Begriff, ſondern die Vorausſetzung unſerer begrifflichen Erkenntniſſe und Urteile, ſowohl der unmittelbaren wie auch der vermittelten. Deshalb ſind unſere oberſten Denk-

prinzipien und Denkgeſetze von ideal-realem Werte. Wer dem Prinzip der Identität (bzw. des Widerſpruches), dem Prinzip der Subſtanz, dem Prinzip der Kauſalität ihre reale Bedeutung abſpricht oder ihre Geltung auf ein beſtimmtes Gebiet des Seienden einſchränkt, oder gar ihre unmittelbare Evidenz in Frage ſtellt, hat ſie von der natürlichen Wurzel, der Seinserkenntnis im allgemeinen, losgeriſſen.

Das Seiende, das zuerſt in das Blickfeld unſeres Geiſtes fällt, iſt kein Objekt neben anderen Objekten, ſondern vielmehr die Bedingung der Möglichkeit aller Gegenſtände unſerer Erkenntniſſe überhaupt. Objekt und Objektivität haben deshalb einen durchaus eindeutigen Sinn. Solange unſer Denken unter der Leitung der Denkgeſetze mit der urſprünglichen Seinserkenntnis in lebendiger Verbindung bleibt, iſt unſer Denken ein Denken objektiver Art. Unſere Urteile gelten, weil ſie objektiv gerichtet ſind, nicht aber ſind ſie objektiv gerichtet, weil ſie gelten. Unſere Urteile ſind wahr, ſoweit ſie mit den Objekten übereinſtimmen, d. h. ſoweit ſie mit der urſprünglichen Erkenntnis des Seienden in Zuſammenhang ſtehen. Der große Wirrwarr in der neueren Philoſophie bezüglich der Ausdrücke „Geltung", „Wahrheit" und „Objektivität" kommt daher, daß das moderne Denken ſich losgelöſt hat vom inneren Urſprung aller Objektivität, Geltung und Wahrheit: Primum, quod cadit in conceptionem intellectus, est ens.

Am Anfange faßt der Menſch das Seiende in den Gegenſtänden der Erfahrung nur ganz im allgemeinen. Das iſt eine Tatſache. Dieſe Tatſache iſt das *Prinzip* alles geiſtigen Fortſchrittes innerhalb des Menſchen und der Menſchheit. Der Übergang von der Nacht zum Tage iſt ein unmerklicher, und dieſer unmerkliche Übergang heißt Dämmerung. Und ſo etwas wie Dämmerung iſt alles Fortſchreiten menſchlicher Kultur. Der Menſch wird nie aus dem Dämmerungszuſtande herauskommen, ſo lange er sub specie entis denkt. Das erſte geiſtige Aufdämmern iſt die urſprüngliche Seinserkenntnis im allgemeinen. Dieſe Erkenntnis iſt ein fragloſes Ja. Das Prinzip ſteht abſolut feſt. Das erſte Ja, das fragloſe Ja auf dem Grunde aller geiſtigen Tätigkeit des Menſchen macht das Fragen erſt möglich. Der Geiſt beginnt nicht mit dem Denken. Denn Denken iſt Suchen. Suchen aber ſetzt ſchon irgend einen Beſitz voraus. Weil aber dieſer geiſtige Grundbeſitz weſentlich Dämmerung iſt, treibt er naturgemäß zum Tage. Wann wird es Tag? Man hat ſchon oft das Anbrechen des Tages verkündet. Aber aus jeder — ſcheinbar endgültigen — Löſung ſind immer wieder neue Fragen hervorgebrochen. Wird es einmal Tag werden?

Primum, quod cadit in conceptionem intellectus, est ens. Das ſteht feſt. Damit ſteht aber zugleich feſt: *Der menſchliche Geiſt iſt im innernſten Kern ſeiner Natur Empfänglichkeit, Aufnahmefähigkeit, Aufgeſchloſſenheit für alles Seiende.* Ein wohlgeordnetes Gefüge aller geiſtigen Akte aufzudecken, iſt gewiß eine herrliche Aufgabe. Aber keine Strukturierung des Geiſtes wird allen Angriffen ſtandhalten, wenn die Struktur nicht herauswächſt aus der Einſicht: der menſchliche Geiſt iſt letzlich Beſtimmbarkeit durch alles Seiende. Denn das Seiende, das wir anfänglich im Unbeſtimmten erkennen, umfaßt alles Sein, alles wirkliche und alles mögliche Sein. Außerhalb des Seienden liegt das Nichts.

Wenn ich alſo das obige Beiſpiel von der Nacht, der Dämmerung und dem Tag noch weiter beibehalten wollte, dann wäre der Tag die Erkenntnis *alles* Seienden. Daraus ergeben ſich drei wichtige Folgerungen.

Erſtens *kann* der Geiſt, der das Seiende im allgemeinen erkennt, die *ganze* Welt erkennen und die *ganze* Welt beherrſchen. Er *kann*: d. h. der Geiſt iſt weit genug, um die Welt im ganzen und im einzelnen in ſich *aufzunehmen.* Ob aber der menſchliche Geiſt die Kraft und die Mittel und die Wege beſitze, um dieſe Aneignung zu bewirken, das iſt eine andere Frage. In der Zeit kann das kaum geſchehen. Vielleicht in der Ewigkeit? Das kann nur der Theologe, nicht der Philoſoph entſcheiden.

Zweitens *kann* der Geiſt, der das Seiende im allgemeinen erkennt, *Gott* erkennen. Gott iſt ja — wenn er nicht etwas rein Imaginäres iſt — auch ein Seiendes. Alſo liegt er innerhalb der Erkenntnisſphäre unſeres Geiſtes. Außerhalb derſelben liegt das reine Nichts. Ja, noch mehr! Unſer Geiſt *muß* Gott zu erkennen *ſuchen.* Unſer Geiſt iſt ja Aufgeſchloſſenheit für alles Seiende. Er kann alſo unmöglich ruhen, bis er das Urſeiende in ſich aufgenommen hat. Unſer Geiſtesleben iſt Dämmerung, Gott allein iſt der Tag. Wie weit aber der menſchliche Geiſt die Kraft und die Wege und die Mittel beſitze, um ſich Gott zu nähern, das iſt eine andere Frage. Auf natürlichem Wege kann dieſe Aufgabe jedenfalls nicht vollkommen erfüllt werden. Vielleicht auf übernatürlichem Wege. Das entſcheidet nicht der Philoſoph, ſondern der Theologe.

Drittens *kann* der Geiſt, der das Seiende im allgemeinen erkennt ein *volles* Selbſtbewußtſein haben. Das Seinsbewußtſein fundiert das Selbſtbewußtſein. Mit dem Seinsbewußtſein wächſt das Selbſtbewußtſein. Das Selbſtbewußtſein iſt in der Struktur des Geiſtes nicht etwas Primäres. Der derivative Charakter des Selbſtbewußtſeins zeigt ſich vor allem darin, daß

das Selſtbbewußtſein nur im Vollzug geiſtiger Akte mitvollzogen werden kann und darum auch nur im Vollzug geiſtiger Akte exiſtiert. Je höher die Gottes- und Welterkenntnis iſt, um ſo höher iſt auch die Selbſterkenntnis. Wer den Geiſt mit dem Selbſtbewußtſein identifiziert, muß die Exiſtenz des Geiſtes notwendig in den Vollzug ſeiner Akte verlegen.

Mit all dem Geſagten und allem, was zur Sache noch geſagt werden könnte, iſt nun zum Grundproblem der Metaphyſik noch nicht das Geringſte geſagt. Das Geſagte gehört zur Natur des Geiſtes. Jeder, der irgendwie im Geiſte lebt, handelt darnach. Es folgt höchſtens daraus, daß das Urſprüngliche des menſchlichen Geiſtes und das Metaphyſiſche im Menſchen ſich decken. Dieſe Metaphyſik des Menſchen kann wohl verſchüttet, aber niemals ausgerottet werden, wie der Menſch ſeine Natur wohl verſchütten und verkehren, aber niemals ausrotten und vernichten kann. Aber etwas anderes iſt Natur, etwas anderes Wiſſenſchaft. Die Natur iſt nicht Kunſt, die Natur iſt nicht Wiſſenſchaft.

Unſere vorliegende Arbeit aber iſt auf die Metaphyſik als Wiſſenſchaft eingeſtellt. Sie möchte das Grund*problem* der Metaphyſik herausheben. Unter *Problem* aber verſteht man nicht jedwelche Frage, ſondern nur die *wiſſenſchaftlich* geſtellte Frage. Das Bisherige war eine Einführung in die Wiſſenſchaft der Metaphyſik. Die wiſſenſchaftliche Metaphyſik beginnt mit der wiſſenſchaftlichen Formulierung ihrer Hauptfrage. Die Alten nannten dieſes ſchwere Geſchäft: Überſetzung des objectum materiale in das objectum formale. Was iſt alſo das Grundproblem der Metaphyſik?

II.

Primum, quod cadit in conceptionem intellectus, est ens. Jedermann erkennt, wenn er irgend etwas erkennt, das Seiende im allgemeinen. Das iſt das Einfachſte, das Urſprünglichſte, das Leichteſte, das wir erkennen. Alles menſchliche Denken verläuft in den Weſenszuſammenhängen, die ſchon im Seienden im allgemeinen in den allgemeinſten Umriſſen vorgezeichnet ſind. Und alle menſchlichen Denker, die waren, die ſind und die ſein werden, treffen in ihren Unterſuchungen und Kämpfen auf dieſem gemeinſchaftlichen Denkraum zuſammen. Es ſind aber verhältnismäßig wenige, die dieſen gemeinſchaftlichen Denkraum zum Gegenſtand einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung machten. Das ſind die wiſſenſchaftlichen Metaphyſiker. Von Natur aus iſt jeder Menſch qua Geiſt ein Metaphyſiker. Aber nicht jeder iſt ein geſchulter Metaphyſiker.

Wie wird alſo das Seiende im allgemeinen, das mit der Selbſtverſtändlichkeit eines natürlichen Vorganges ſich dem Menſchengeiſt aufdrängt, zum Grundproblem der Metaphyſik, zum Formalobjekt der metaphyſiſchen Grundwiſſenſchaft erhoben? Das geſchieht dadurch, daß man ſich die Frage ſtellt: „*Was iſt das Seiende*, das wir urſprünglich, ſobald wir geiſtig tätig ſind, in den Sinnendingen erkennen? Das Seiende, das der Menſch ohne Fragen, ohne Mühen, ohne jegliche geiſtige Anſtrengung einſieht, ſobald er als Menſch der Welt entgegentritt, wird durch dieſe Frage bewußt zum Problem gemacht. Dieſe Frage muß am Anfang jeder Metaphyſik ſtehen. Jede „Metaphyſik", die an dieſer Frage vorübergeht, geht überhaupt an der Metaphyſik vorbei. Unzählig viele „Metaphyſiker" gehen an der Metaphyſik vorüber.

Die Frage: „Quid est ens, quod primum cadit in conceptionem intellectus" legt, als Grundfrage der Metaphyſik, den Nachdruck nicht auf die *Allgemeinheit*, in der das Seiende urſprünglich aufgefaßt wird. Dieſe Frage wäre wohl die Vorfrage der Metaphyſik, aber nicht das Grundproblem der Metaphyſik.

Auf die Vorfrage, was iſt das Seiende im *allgemeinen*, würde man etwa antworten: das Allgemeinſte, das Verworrenſte, das Erſte, das Einfachſte, das Abſtrakteſte, das Unvollkommenſte in unſeren Denkinhalten. Man könnte noch hinzufügen: Die Abſtraktion, durch die dieſer allgemeinſte Denkinhalt gewonnen wird, iſt eine Abſtraktion eigener Art, die aber Ähnlichkeit hat mit der ſog. abstractio totalis, deren Reſultat ein totum potentiale iſt, wie genus, species uſw. — Das wäre aber nur eine Anwort auf die Vorfrage der Metaphyſik: „*Wie* ſtellt ſich uns das Seiende im *allgemeinen* vor?" Es wäre keine Antwort auf die Frage: „*Was* iſt eigentlich das Seiende, das wir zu allererſt erkennen, wenn wir überhaupt etwas erkennen?"

Das „Was" iſt das „Weſen", die Frage nach dem Was des Seins iſt die Frage nach dem Weſen des Seins. In etwa wird ja das Weſen des Seienden ſchon im natürlichen Erkennen miterkannt, ſonſt könnte das natürliche Erkennen in den natürlichen Begriffen und natürlichen Urteilen und natürlichen Schlußfolgerungen nicht fortwährend Bezug nehmen auf die natürliche Erkenntnis des Seienden. Um aber ein wiſſenſchaftliches Bewußtſein des Seienden zu haben, muß man ſich die Frage geſtellt haben: „Was iſt das Seiende?" „Was iſt das Seiende *als Seiendes?*" So hat Ariſtoteles das Grundproblem der Metaphyſik formu-

liert. Alles, was vor Ariſtoteles darüber geſagt und gefragt worden war, waren Taſtverſuche.

„Was iſt das, was das Seiende zum Seienden macht?" Das iſt der Sinn der Frage. Die Grundſtruktur des Weſens des Seienden iſt in dieſer Frage zum Problem erhoben. Die Antwort auf dieſe Frage iſt ſchwer. So leicht es iſt, das Seiende im allgemeinen aus dem Wahrgenommenen zu abſtrahieren, ſo ſchwer iſt es, das Weſentliche aus dieſem Sein im allgemeinen lichtvoll hervortreten zu laſſen. Welches iſt die innere Struktur des Seins im allgemeinen? Welches iſt der Sinn des Seins? Das iſt die Frage. In der natürlichen Abſtraktion des Seins werden die Beſtimmungen des Seins einfach weggelaſſen. Was übrig bleibt, iſt das Unbeſtimmteſte. Dieſes Ergebnis iſt leicht zu erreichen.

Die Frage aber: „Was iſt der Sinn des Seins?" ruft nach einer wiſſenſchaftlichen Abſtraktion. Dieſe ſoll uns die Grundzüge der Weſenheit des Seins hervorheben. Dieſe ſoll uns das Unſichtbarſte ſichtbar machen, das Unbeſtimmteſte beſtimmen, dem Formloſeſten eine beſtimmte Form geben. Ariſtoteles hat ſchwer mit der Löſung dieſes Problems gerungen. Auguſtinus iſt im chriſtlichen Altertum am tiefſten zu einer Löſung vorgedrungen. Die klaſſiſchſte Löſung des Grundproblems der Metaphyſik hat Thomas von Aquin gegeben.

III.

Ens est id, cuius essentiae competit esse. So lautet die Löſung des heiligen Thomas von Aquin. Man hat in jüngſter Zeit wieder viel von Soſein und Daſein, vom Soſein-Daſein-Verhältnis, von Spannung zwiſchen Soſein und Daſein geſprochen. Auch Scheler hat das getan, wie wir geſehen haben. Was will Thomas von Aquin ſagen mit den Worten: id cuius essentiae competit esse? Thomas von Aquin will damit nicht ſagen, das Seiende beſtehe aus zwei Welten, aus einer Welt idealer, freiſchwebender Weſenheiten, die der Geiſt irgendwo in der Luft ſchaut und einer Welt von Exiſtenzen, auf der wir uns hier unten herumtummeln. Das iſt ſinnlos. Der heilige Thomas will ſagen: Alles wirklich Seiende, ſei es das unmittelbar Gegenwärtige, ſei es das durch Vermittlungen Erreichte, ſei es das Unendliche, ſei es das Endliche, ſei es das Subſtantielle, ſei es das Akzidentelle, ſei es das Gewordene, ſei es das Werdende, ſei es das Geiſtige, ſei es das Körperliche und Materielle, muß innerlich begriffen werden als ein Ganzes, deſſen Struk-

tur ein Eſſenz-Exiſtenz-Verhältnis iſt, ſo daß Eſſenz und Exiſtenz einander immer proportioniert ſind, je nach der Art des Ganzen, deſſen Weſensſtruktur ſie bilden.

In dieſer thomiſtiſchen Seinsbeſtimmung iſt alſo noch gar nichts ausgemacht, ob das Eſſenz-Exiſtenz-Verhältnis ein Verhältnis der Identität oder ein Verhältnis realer Verſchiedenheit ſei. Das unbeſtimmte Seiende iſt in ſeiner ganzen Unbeſtimmtheit formal beſtimmt. Die Beſtimmungen lauten dann ſo: Unendliches: id cuius essentiae competit esse identificatum cum essentia. Endliches: id cuius essentiae competit esse realiter distinctum ab essentia sicut actus a potentia. Subſtanz: id cuius essentiae competit esse in se tamquam in subjecto. Akzidens: id cuius essentiae competit esse in alio tamquam in subjecto uſw.

Die thomiſtiſche Seinsbeſtimmung betrifft das real Seiende, das Wirkliche im Vollſinne des Wortes. Denn das, was von Thomas beſtimmt wird, iſt das Seiende, das, was urſprünglich erfaßt wird. Urſprünglich aber wird das Tatſächliche wahrgenommen und erkannt. Die thomiſtiſche Grundbeſtimmung des Seienden und ſeine wiſſenſchaftliche Erfaſſung iſt überbegrifflicher Natur. In den eigentlichen Begriffen wird nur das Weſentliche ergriffen, die Exiſtenz aber beiſeite gelaſſen. Im Seienden dagegen ergreift Thomas die Exiſtenz mit und zwar an erſter Stelle und die Weſenheit in ihrem Bezogenſein auf die Exiſtenz. Ens est id, cuius essentiae competit esse. Dieſes Esse iſt das Esse ſchlechthin. Auf Grund und in Abhängigkeit von dieſem Seins„begriff" wird alles Soſeiende begrifflich gefaßt. Nur in Beziehung zu ihm iſt das Nichtſeiende und das Nichtwirklichſeiende überhaupt denkbar. Das Mögliche iſt „id, cuius essentiae competit esse possibile", das Reingedankliche (ens rationis) iſt „id, cuius essentiae competit esse rationis", das Imaginäre iſt „id, cuius essentiae competit esse imaginarium". Das Wirklichſeiende iſt — im Gegenſatz zu dieſen Arten des Nichtwirklichſeienden — das Seiende ohne Zuſatz: id cuius essentiae competit esse. Würde unſer Geiſt mit der Wirklichkeit nicht ſchon von Natur aus objektiv in Berührung ſtehen, dann könnte er überhaupt nie zur Wirklichkeit gelangen. Hat unſer Geiſt aber irgendwann oder irgendwo irgend eine Exiſtenz eines Weſens — und wäre es auch nur die Exiſtenz einer körperlichen Bewegung — ſich ideal zu eigen gemacht, dann hat er ſchon den erſten Schritt getan zur geiſtigen Eroberung der ganzen Wirklichkeit.

Die Anſicht, daß unſer Geiſt nicht in Bewegung geſetzt und nicht zur geiſtigen Entfaltung gebracht werden könne, ohne daß ſich ihm zuerſt und

vor allem der Geiſt (der göttliche Geiſt und der eigene Geiſt) offenbare, hat die ganze Erfahrung gegen ſich. Auf der anderen Seite aber darf auch nie vergeſſen werden, daß die ideale Ordnung in unſerem Erkenntnisbereiche nur dann unſerem Geiſte wirklich etwas zu ſagen hat und unſeren Geiſt wirklich beſtimmt und wirklich zu einem unendlichen Schöpfergeiſte führt, wenn die idealen Weſenszuſammenhänge im Zuſammenhange mit dem Seienden bleiben, mit jenem Etwas „cuius essentiae competit esse".

In der Erforſchung des endlichen Seins kommt alles darauf an, daß der reale Unterſchied von Eſſenz und Exiſtenz auf allen Gebieten dieſes Seienden durchgehend feſtgehalten werde. In den Spekulationen über das unendliche Sein kommt alles darauf an, daß die Identität von Eſſenz und Exiſtenz konſequent vor Augen bleibe. Damit bleibt auch in der menſchlichen Erkenntnis der Abſtand des Endlichen vom Unendlichen ein unendlicher. Um aber die innere Verwandtſchaft alles Seienden ſich gedanklich klar zu machen, muß man das Grundproblem der Metaphyſik: quid est ens ut ens? ſich klar gemacht und ſeine Löſung: „id, cuius essentiae competit esse" verſtanden haben.

Um dieſe Frage und Antwort dreht ſich das Verſtändnis des heiligen Thomas. Auf dieſem Boden wird das Studium des Werkes des heiligen Thomas zum Genuß. Von dieſem Boden losgelöſt wird ſein Werk ein mit ſieben Siegeln verſchloſſenes Buch bleiben.

METAPHYSIK UND GOTTESBEGRIFF

Von Rektor Hochſchulprofeſſor Dr. Joſeph Engert,
Regensburg

Die letzte Frage aller Metaphyſik lautet: Iſt unſere Welt, und wir mit ihr, das Abhängige im Verhältnis zu Gott, ſo, daß die Geſamtheit alles unſerer Erfahrung irgendwie Zugänglichen eine freie ſchöpferiſche Äußerung Gottes iſt, Gott aber, außer und über der Welt, in ſich ſein eigenes göttliches Leben hat als der Abſolute? Oder iſt die Welt das einfache Korrelat zu Gott; ſei es, daß (neuplatoniſch) Gott als das Urſeiende, das Subjekt erſcheint, wir aber eine irgendwie zu denkende Emanation des Göttlichen ſind; ſei es, daß (mit einer modernen Wendung im Sinne Schelers und Nic. Hartmanns) der Menſch der Ort iſt, in dem und durch den das Urweſende ſich ſelbſt erkennt und erfaßt, in deſſen freier Entſcheidung Gott ſein bloßes „Weſen" zu verwirklichen und zu heiligen vermag? Das letztere iſt bereits die anthropologiſche Wendung der Frage, und ſie würde genauer lauten: Sind wir ſelbſt nur ein Akkord in der großen Tonfolge des göttlichen Allebens; oder haben wir nur teil pro modulo relativo am göttlichen Weſen nach Gottes freier Gnade? Es iſt ſelbſtverſtändlich, daß die Alternative nur auf dem Boden der Erfahrung entſchieden werden kann, und es iſt hier die Frage nach dem Verhältnis von Soſein und Daſein im Empiriſchen, auf welche alles ankommt.

Es iſt die Frage, welche allen geiſtesgeſchichtlichen Entſcheidungskämpfen zugrunde lag, und ſie hat die Zeiten raſch auf ihren Höhepunkt geführt, wenn ſie nur einmal aufgenommen und erkannt war. Das war der Fall in der Entſcheidungsſtunde der mittelalterlichen Philoſophie, als *Albert* der Große ſeinen tract. De unitate intellectus contra Averroistas (um 1256) ſchrieb, an den ſich eine Fülle ähnlicher Schriften anſchloß. Damals war es der arabiſche Ariſtotelismus, der die junge chriſtlich-germaniſche Kultur zu überwinden drohte mit ſeiner Lehre: Nur das vegetative, ſenſitive, appetitive und motive Leben, alſo die mit Materie verbundenen Seelenvermögen, ſeien mit der Materie individuiert; der aktive Intellekt oder das eigentliche erkennende und ſchöpferiſche Prinzip ſei dagegen in der menſchlichen Einzelſeele als Teil oder Ausfluß des erkennenden und ſchöpferiſch tätigen geiſtigen Prinzips des Univerſums, das, weil geiſtig und immateriell, nicht durch Materie individuiert werden könne. Die Auffaſſung führt philoſophiegeſchichtlich den Namen arabiſcher Monopſychismus, vielleicht beſſer

Henopſychismus zu nennen. Ihr Weſen beſteht, abgeſehen von der Begründung, darin: Es ſei der intellectus agens, der ſchöpferiſche, immer tätige Geiſt des Univerſums, nicht gerade das Göttliche, aber dieſem innerlich zugehörig, der die in der Geſchichte epochenweiſe auftretenden Zeitideen ſchaffe und ſo den Einzelmenſchengeiſt bedinge und in ſeinen Dienſt nehme, ihn erfülle und aus den allgemeinen Kräften belebe. Es gebe alſo keinen Eigenwert, keine Unſterblichkeit der Einzelſeele, ſondern nur zeitgeſchichtlich bedingte Äußerungen des univerſellen Geiſtes, welche epochal einander folgen, und zwar notwendig, aus ſtändig neuem ſchöpferiſchem Auftrieb heraus.

Es iſt nicht ſchwer, einen ganz modernen Gedanken hierin zu finden, dem neueſtens Spengler und Scheler, vor ihnen *Hegel* den machtvollſten Ausdruck verliehen, und ſo charakteriſiert ſich der arabiſche Henopſychismus als eine jener Ideen, welche nicht zeitgeſchichtlich, vielmehr zeitlos ſind, als die Erſcheinung einer philoſophiſchen Grundrichtung. Sie bedeutet: Nicht der Menſch in ſeiner perſönlichen Wirklichkeit iſt ſelbſtbewußter und perſönlich unvertretbarer, unzerſtörbarer Träger der Idee im zeitgeſchichtlichen Geſchehen, ſondern die Idee hat den Menſchen; die Geiſtesgeſchichte iſt nichts anderes als die Geſchichte der auseinander, gegen- und übereinander tretenden Einzelideen; die Geſamtheit der Ideen nichts anderes als das Leben des univerſalen Geiſtes, abgewandelt in zeitgeſchichtlichen Äußerungen. Gegen dieſen error omnino absurdus et facile improbabilis wandte ſich *Albert* mit aller Macht, im Namen der unverlierbaren und unzerſtörbaren Perſönlichkeit: Die erkennende und tätige Seele ſei ein integrierender Teil der Seele überhaupt; ſie ſei in jedem Menſchen das formgebende Prinzip, an welchem nicht andere Menſchen Anteil haben können, daher auch vom Leibe unterſchieden, trennbar und der perſönlichen Unſterblichkeit teilhaftig. Die metaphyſiſche Grundfrage ſtellt ſich alſo hier mit aller Klarheit: Welches iſt das Verhältnis des Menſchen und der Welt zu Gott, dem univerſellen Geiſt? Wir können ſie auch bezeichnen als den uralten Gegenſatz zwiſchen zeitgebundenem und zeitüberlegenem Denken: Iſt das Denken einer Zeit nur Ausdruck des in der Zeit zu ſich ſelbſt kommenden univerſalen Geiſtes, der Staat bzw. irgend eine andere raumzeitlich abgegrenzte Gemeinſchaft deſſen metaphyſiſche Potenz; iſt Gott der Geiſt, der in die Zeitlichkeit eingehen muß, um ſich zu äußern? Oder iſt das menſchliche Denken das Erfaſſen einer in ſich ſubſiſtierenden geiſtigen Realität, der Einzelne die unzerſtörbare unvertretbare Kraft der Einzelideen, der

Staat und die Gemeinſchaft überhaupt die temporäre Einheit dieſer Einzelnen?

Im Grunde ſteht eben doch die große Gottesfrage: Geht Gott irgendwie in die Zeit ein als in ſein Weſenselement; oder iſt er das Weſen, das, ſelbſt überzeitlich, zeitlos und im Vollſinn ewig d. h. in zeitloſer Gegenwart, aller Zeit Inhalt und Kraft iſt? Iſt er der je und je aufblitzende, aufblühende Sinn der Zeit, je und je ſich verwirklichend — Philoſophie alſo ſein Weſensausdruck und zeitgebunden als jeweiliges Bewußtwerden des objektiven Geiſtes im Menſchen? Oder iſt er vielmehr derjenige, der aller endlichen Weſenheiten erſter Schöpfer, aller Erkenntnis letztes Ziel iſt? Dem letzten Gedanken gab der Aquinate die prägnanteſte Form: „Judicium et efficacia huius cognitionis . . . competit nobis secundum derivationem intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes rerum continentur“ (S. Th. I q 87 a 1 c). Ferner dem Gedanken, daß Gott aller endlichen Exiſtenzen und Verwirklichungen letzte Urſache und Kraft als einziger actus purus iſt: „Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit“ (I q 8 a 1 c); „Nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare a Deo per dissimilitudinem naturae et gratiae; sicut et ipse est super omnia per excellentiam suae naturae“ (ib. ad 3). In dieſem Falle gibt es auch eine Philoſophie als das menſchlich und zeitlich gebundene Erfaſſen einer an ſich überzeitlichen Wahrheit und Wirklichkeit, gewinnt der Menſch teil an einer ſolchen und damit perſönliche Unſterblichkeit. Es hängt demnach alles an der Gottesfrage.

Es erſcheint uns bedeutſam, daß *Kant* auf dem Grund ſeiner „Kritik der reinen Vernunft“ die entſcheidende Entgegenſetzung von Soſeinsurteilen und Erfahrung vollzieht. Nach *Kant* beſteht unſere geſamte Wiſſenſchaft aus Soſeinsurteilen, welche ihrerſeits immer wieder die Erfahrung vorausſetzen und nur auf Erſcheinungen angewendet werden können. So kann Wiſſenſchaft, falls ſie in ihren ſtrengen Vernunftgrenzen bleibt, gar keine Realitäten beweiſen, weil die Verſtandesbegriffe oder Kategorien in den Erſcheinungen nur den Stoff ihrer Verwirklichung haben. Ideen wie die der Pſychologie, der Kosmologie und Theologie, alſo Seele, Welt und Allweſen, Ideale als individuierte Ideen wie Gott ſcheinen ihm noch weiter von objektiver Realität entfernt als die Kategorien. Wenn Kant nun behauptet: Von Gott ſei kein Wiſſen möglich, weil er nicht Gegenſtand möglicher (d. h. nach Kant: ſinnfälliger) Erfahrung ſei, alſo auch auf ihn nicht die Kategorien

angewendet werden können — ſo hat dieſes den grundſätzlichen Sinn: Vom Begriff Gottes zur Erkenntnis der objektiven Realität desſelben führt keine Brücke. Setzen wir — in Abweichung von Kants Terminologie — ſtatt objektive Realität Exiſtenz oder Daſein, ſo heißt das: Objektive Realität oder (in unſerer Ausdrucksweiſe) Exiſtenz iſt kein Prädikat wie Eſſenz oder Soſein; aus letzterem folgen bloß Soſeins- oder Idealurteile, Exiſtenz aber bezeichnet den Gegenſtand einfach an ſeinem Platze in der Reihe anderer Gegenſtände. Die Wiſſenſchaft beſteht — nach *Kant* — nur aus Soſeinsurteilen, und ſetzt allerwege Daſein und Erfahrung der zu erkennenden Wirklichkeit bereits voraus; ihre Erkenntniſſe können nur auf Erfahrung angewendet, von ihr „verifiziert" werden.

Als *Kant* die Frage nach der Möglichkeit des (vorhandenen) Wiſſens ſtellte, ſchränkte er ſich bewußt auf das menſchliche Wiſſen ein und ſuchte die Bedingungen aller möglichen menſchlichen Erkenntnis; er ſuchte den Logos oder den Aufriß der Kategorien für das menſchliche Faktum Wiſſenſchaft. Daher lautet die kategoriſche Poſition Kants: Der Logos der Wiſſenſchaft oder der erkennende Geiſt ſetzt ſich ſelbſt; Wiſſenſchaft iſt Tun des menſchlichen Geiſtes und beſteht weſenhaft in der Setzung und Verknüpfung der ihm angeborenen Ideen im Hinblick auf vorhandene (ſinnfällige) Erfahrung; ſie iſt aber nicht ſelbſt Erfahrung. Was er nun in ſeiner tranſzendentalen Äſthetik und Logik fand, das iſt nach den Ergebniſſen der heutigen kritiſchen Logik nichts anderes als die Axiomatik oder Gegenſtandstheorie der mathematiſch errechnenden Erkenntnis. Wie die zweite Vorrede zur „Kritik der reinen Vernunft" zeigt, ſchwebten ihm als gegebene Wiſſenſchaften, deren Möglichkeit oder Bedingungen ihrer Erkenntnis er unterſucht, Logik, Mathematik und (mechaniſche) Phyſik vor. Freilich konnte er bei dem kläglichen Stande der Wiſſenſchaften ſeiner Zeit noch nicht daran denken, eine Axiomatik etwa der Biologie oder Pſychologie zu geben. Kant zeigte uns nur, welche Anſchauungs- und Denkformen *wir* haben müſſen, damit eine Wiſſenſchaft wie die mechaniſche Phyſik möglich ſei. Er kam aber auch gar nicht zu der Frage, ob die beim Menſchen vorfindlichen Kategorien für den Aufbau der Wiſſenſchaft ſich nicht *auch* in der objektiven Realität außerhalb des Menſchen irgendwie verwirklicht finden könnten; ſo ſehr hatte ihm die Unmöglichkeit, wie eine wirkliche Urſache in der Mechanik von Druck und Stoß zu denken ſei, das Auge verſchloſſen für die einfachſte Realität, nämlich für den menſchlichen Geiſt, in deſſen ſeeliſchen Abläufen der Urſache-Wirkungszuſammenhang zweifel-

loſe Realität iſt. Er ſah infolgedeſſen auch gar nicht, daß a priori eine ſeeliſche Erfahrung Gottes nicht geleugnet werden kann. Das hing mit dem anderen Mangel zuſammen, daß er unter Metaphyſik nur die *Wolff*ſche verſtand. Dieſe aber erhob ſich gänzlich über Erfahrungsbelehrung, und deduzierte aus reinen Begriffen Metaphyſik, indem ſie zeigte, daß ihre metaphyſiſchen Ideen auf Erfahrung nicht anzuwenden ſind (vgl. Wolffs Kosmologiſchen Gottesbeweis). So wurde Kant der Ariſtoteliſchen Metaphyſik nicht gerecht, welche gewiſſenhaft auf Erfahrung aufbaut und zu dieſem unleugbar Realen den Grund ſeiner Realität ſucht. Es ergibt ſich endlich als der ſchlimmſte Mangel Kants: Kant überſah, daß der menſchliche Geiſt Selbſterfahrung iſt d. h. Daſein und objektive Realität; er iſt Soſein, das ein Daſein vorausſetzt und gewinnen muß, in dem alſo Daſein etwas anderes iſt als Soſein. Die Frage iſt nicht nur: Wie iſt ſolches Daſein denkbar? Sondern vielmehr: Wie wird ſolches Daſein wirklich? *Kant* ſtellte ſich eben nur die Frage: Wie ſind notwendige und allgemeingültige Urteile, d. h. wie iſt Wiſſenſchaft möglich? Aber es handelt ſich um die Frage aller Fragen der Philoſophie, um den Daſeinsgrund der exiſtierenden erfahrungsmäßigen Gegenſtände. Der Logos oder der begreifliche Inhalt der Erfahrung iſt nicht aus ſich ſelbſt wirklich, er muß erſt als die Tat eines Seienden verwirklicht werden. Um die Exiſtenz erfahrungsmäßiger Gegenſtände zu rechtfertigen, iſt maßgebend nicht die Denkbarkeit des Inhaltes oder das Soſein, ſondern die Denkbarkeit der Verwirklichung.

Immerhin blieb für *Kant* in der weiſen Beſchränkung auf die Möglichkeit menſchlichen Wiſſens die ſichere Erkenntnis: Der in der Wiſſenſchaft gegebene Logos iſt der menſchliche Logos oder Geiſt, der ſich hier als wirklich ſetzt; aber er ſetzt auch immer die Erfahrung vorhandener Dinge voraus und kann auf keine Weiſe die Exiſtenz auch nur *einer* objektiven Realität erklären; eine Schlußfolgerung von dem gefundenen Logos oder Begriff eines Dinges auf die Exiſtenz eines ſo begriffenen Logos iſt unmöglich. *Fichte* und nach ihm *Schelling* und *Hegel* ſahen: Alle Kantſche Wiſſenſchaftslehre, der Logos der menſchlichen Wiſſenſchaft ſetzt immer ſchon eine Wirklichkeit, nämlich wenigſtens die menſchliche Wiſſenſchaft ſelbſt als Realität voraus; wir wollen aber wiſſen, warum eine ſolche Wirklichkeit vorhanden iſt. Der Kantſche Gedanke: die Wiſſenſchaft ſetzt ſich ſelbſt, fand ſo eine eigentümliche, aus Kantſchen Grundſätzen nicht erklärbare Weiterführung: Wenn die Welt der Wiſſenſchaft in Kategorien eingeſchloſſen iſt, dann kann auch die Weltwirklichkeit nur als Setzung

ſolcher Kategorien begriffen werden; ſei es als Setzung eines Willens (Fichte) oder des unbewußten Geiſtes (der jüngere Schelling) oder als die Idee, welche das Abſolute aus ſich entlaſſen muß, um nicht in der Nacht des Abſoluten zu erſterben (Hegel). Auf dieſer Grundlage war es ſelbſtverſtändlich, daß die menſchlichen Erkenntniskategorien nur als Teil der Kategorien des Allweſens erſcheinen konnten, grundſätzlich mit ihm identiſch. Wir kehren alſo zum arabiſchen Henopſychismus zurück. In *Kants* Sprache geſprochen: Das Materiale unſerer Erkenntnis, das vor aller menſchlichen Erkenntnis liegt, wird hier ſchlechthin als Realität geſetzt. Um ihr den Charakter der Kontingenz oder Fragebedürftigkeit zu nehmen, wird ihr der Charakter der Abſolutheit vindiziert, mit der Begründung, daß ſie kategoriale Setzung oder Logos iſt. Mit der menſchlichen Erkenntnis *und* deren Materiale wird aber auch die Geſamtheit der Welt impliziert; denn hier wie dort haben wir dieſelbe Tatſache: beide ſind Logos, abſolute Rationalität, in ihrer Eſſenz alſo fraglos; ſie braucht bloß expliziert zu werden.

Man ſieht, wie dabei die absolute Rationalität oder der Logos die Kernfrage: warum ein ſolcher Logos exiſtiere, einfach verſchleiert. *Kant* wehrte ſich auf dieſer Grundlage ſeines Denkens entſchieden gegen ſolche ontologiſtiſch-rationaliſtiſche Verfälſchung ſeiner Grundkonzeption durch *Fichte:* „Auf die feierliche . . . Aufforderung des Rezenſenten . . . erkläre ich hiemit, daß ich Fichtes Wiſſenſchaftslehre für ein gänzlich unhaltbares Syſtem halte. Denn reine Wiſſenſchaftslehre iſt nichts mehr oder weniger als bloße *Logik*, welche mit ihren Prinzipien ſich nicht zum Materialen der Erkenntnis verſteigt, ſondern vom Inhalte desſelben als *reine Logik* abſtrahiert, aus welcher ein reales Objekt herauszuklauben vergebliche und daher auch nie verſuchte Arbeit iſt, ſondern wo, wenn es die Tranſzendentalphiloſophie gilt, allererſt zur Metaphyſik übergeſchritten werden muß“ (Kants öffentliche Erklärung im Intelligenzblatt der Allg. Litt.-Zeit. 1799, Nr. 109). Kants Mahnung war vergeblich; weder *Fichte* noch die anderen verſtanden ihn, ſo daß *Fichte* in ſeiner Erwiderung an Kant ſchreiben konnte: „Nur bezeichnet meinem Sprachgebrauche nach das Wort Wiſſenſchaftslehre gar nicht die Logik, ſondern die Tranſzendentalphiloſophie oder Metaphyſik ſelbſt“ (Ebd. 1799, Nr. 122). Er beruft ſich dafür auf *Herder.* Jedenfalls haben wir recht, wenn wir dieſe Weiterführung der Kantſchen Gedanken auf einen anderen Auftrieb als auf Kant zurückführen. Wir ſind weiterhin richtig, wenn wir die Grundtheſe *Kants* mit dem Satze ausſprechen: Der begriffene Logos hat kein Recht, ohne weiteres

als Wirklichkeit oder objektive Realität genommen zu werden; jede Erkenntnis eines Daſeienden ſetzt empiriſch bereits deſſen Daſein voraus. Alſo beſteht für unſere Erfahrung kein notwendiger Zuſammenhang zwiſchen Eſſenz und Exiſtenz; alles Wirkliche iſt zwar vernünftig, aber aus dem Vernünftigſein läßt ſich nichts auf die Exiſtenz des Vernünftigen ſchließen, ſondern immer nur von Soſein auf Soſein, von Daſein auf Daſein.

Das *Mittelalter* würde ſagen: Die ratio sui iſt keine genügende Weſensbeſtimmung des Weltgrundes, weil hier nur das Soſein, nicht aber das Daſein des Weltgrundes ausgeſprochen iſt. Das Überſehen dieſer Grundwahrheit iſt der Fehler der grandioſen Syſteme des deutſchen Idealismus, welche alle ohne weiteres den begriffenen Geiſt oder deſſen Inhalt als wirklich ſetzten und ſo zu reinem Ontologismus wurden. Wir werden ſehen, wie dieſer Fehler ſich auch in der Philoſophie der Gegenwart fortſetzt. Gleichwohl hatten ſie wieder recht mit ihrer Grundannahme: nur jenes Weſen könne Urwirklichkeit ſein, das den Grund und das Ziel ſeines Daſeins in ſich hat (ſcholaſtiſch: ens a se iſt), das Tun ſeines Denkens und Denken ſeines Tuns darſtellt. Es iſt aber erkenntniskritiſch verboten, irgendwie die Welt mit dieſem Abſoluten zu identifizieren; denn die Welt hat gerade dieſen entſcheidenden Mangel, daß zwiſchen ihrem Soſein und Daſein kein notwendiger Zuſammenhang beſteht, daß ihr Soſein auch anders beſchaffen ſein könnte. Sie ſetzt alſo nach Exiſtenz und Eſſenz das Daſein und Soſein eines Abſoluten voraus, das in ſich ſelbſt esse subsistens iſt.

Thomas von Aquin gab dem Grundſatz Kants den ſchlichten Ausdruck: Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo facto; possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura: ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate; nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima“ (De ente et essentia c. 5). Selbſt *Leibniz* kennt dieſen Unterſchied: ens est id quod distincte concipi potest; existens id quod distincte percipi potest. Ob wir nun thomiſtiſch eine distinctio et compositio inter essentiam et existentiam annehmen; ob wir ſcotiſtiſch das empiriſche Soſein durch die Exiſtenz individuiert denken: immer bleibt die Feſtſtellung, und ſie iſt Gemeingut alles echt philoſophiſchen Denkens, der eigentliche Anſatzpunkt aller Philoſophie: Das empiriſche Daſein iſt etwas anderes als das empiriſche Soſein. Das iſt der immer vorwärts treibende Stachel in unſerem Denken, der

Quellgrund aller Philoſophie, das platoniſche „Sichverwundern", daß überhaupt etwas iſt, während der carteſianiſche poſitive Zweifel erfahrungsgemäß die fruchtbare Wurzel der Skepſis wird. Es iſt die Kontingenz oder Fraglichkeit unſeres und alles empiriſchen Daſeins, daß deſſen Nicht-Exiſtenz ohne allen Widerſpruch denkbar iſt. Dieſe Kontingenz oder Denkbarkeit der Nicht-Exiſtenz wird nicht durch den Nachweis behoben, daß die exiſtierende Welt ratio sui, durchaus vernünftig geordnet iſt oder eine immanente Logik beſitzt.

Nach den Grundſätzen der heutigen wiſſenſchaftlichen Logik iſt gerade die den Dingen innewohnende Vernünftigkeit Gegenſtand der Wiſſenſchaft. Sie ſucht zu den Erſcheinungen das Weſen, zu den Geſchehniſſen die nächſten d. h. erfahrungsmäßigen Urſachen (Ariſtoteles: causae secundae), zu den Prozeſſen die Geſetze. Ich halte dafür, daß die Wiſſenſchaft im ſtrengen Sinne, alſo die Einzelwiſſenſchaften, ſich faktiſch innerhalb des Rahmens des Erfahrbaren hält, oder des durch Erfahrung grundſätzlich zu Verifizierenden, und glaube, daß auch Ariſtoteles mit ſeiner philosophia secunda, Kant mit der Einſchränkung des Wiſſens auf die ſinnfällige Erfahrung denſelben Gedanken ausſprechen wollten. Dem Faktum muß auch die Wiſſenſchaftstheorie Rechnung tragen, und ſie muß zum Weſen der Wiſſenſchaft auch die Forderung rechnen, daß ſie ſich grundſätzlich innerhalb des Erfahrbaren hält. Denn auch die Atomtheorien und ähnliche Hypotheſen müſſen immer durch Erfahrung geſichert ſein; ſonſt ſind ſie eben Metaphyſik, welche ſich in dieſem Punkte prinzipiell von der Wiſſenſchaft unterſcheidet. Es gibt im ſtrengen Sinne der Wiſſenſchaftstheorie keine „wiſſenſchaftliche" Metaphyſik. Und wenn die Geſchichte zunächſt Tatſachen ſucht, ſo ſind auch dieſe für ſie das Letztgegebene, das nun in ſeiner Geſetzlichkeit darzuſtellen iſt. Der Sinn der Tatſachen, die Tatſachen ſelbſt, der Urſache-Wirkungszuſammenhang und die ganze Geſetzlichkeit oder der immanente Logos wird von der Wiſſenſchaft einfach vorausgeſetzt, weil ohne dieſe Vorausſetzungen eine Wiſſenſchaft nicht möglich iſt. Solange die Wiſſenſchaft innerhalb ihrer Kompetenzen bleibt, kann ſie die Frage nach der Berechtigung dieſer ihrer Vorausſetzungen nicht ſtellen. Das iſt Aufgabe der Metaphyſik, und ſie hat dafür ihre eigene, eben philoſophiſche Methode. Daß dies nur eine Abwandelung der wiſſenſchaftlichen Methode darſtellt, ergibt ſich aus der Tatſache, daß all unſer Erkennen auf der Erfahrung aufbaut. Aber die Wiſſenſchaft unterliegt leicht der Gefahr, dieſe ihre Vorausſetzungen für ſelbſtverſtändlich zu halten und ſo zu einer

Metaphyſik ſich aufzublähen. Es ſcheint mir hier eine reinliche Unterſcheidung von Methode und Aufgabe ſehr von Nutzen. Darum gründet ſich auf dieſe Erkenntnis — die Welt kann ohne Widerſpruch auch nichtexiſtierend gedacht werden; ihre Geſetze ſind nur Soſeins-Beſtimmtheiten, könnten aber auch anders ſein; die Exiſtenz iſt im Umkreis der Welt etwas anderes als die Eſſenz — die eigentliche Weſensaufgabe der Philoſophie: Warum eigentlich exiſtiert eine ſo beſchaffene Welt? Wir kommen wieder zur Eingangsfrage zurück: Gott und Welt.

Wir machen die Anwendung auf die moderne wiſſenſchaftliche Metaphyſik bei Erich *Becher*, dem leider ſo früh verſtorbenen Münchener Philoſophen.

Becher ſagt von der Naturwiſſenſchaft, daß ſie beſtimmte Teile oder Seiten der körperhaften Wirklichkeit erforſche, nicht aber das Ganze der Körperwelt und erſt recht nicht das Geſamtwirkliche. Andere Seiten, wieder mit derſelben Einſchränkung auf Teilwirklichkeiten, erforſchen die Geiſteswiſſenſchaften (Metaphyſik und Naturwiſſenſchaften, 1926, S. 5; Einführung in die Philoſophie, 1926, S. 160). Den Gegenſtand der Metaphyſik hingegen bildet das Geſamtwirkliche. Sie erſtrebt Weltauffaſſung, Erkenntnis des Aufbaues und Zuſammenhanges der geſamten Wirklichkeit, ihres Weſenskernes und Urgrundes, ihres Entwicklungsganges und Zieles, ihres Wertes oder Sinnes (Met. und Nat. S. 5). Gleichwohl iſt die Metaphyſik nicht bloße Zuſammenfaſſung der einzelwiſſenſchaftlichen Erkenntniſſe, weil bei der Erforſchung des Geſamtwirklichen ſich Probleme zeigen, welche die Einzelwiſſenſchaften nicht erfaſſen. So z. B. die großen Fragen nach der Herkunft, der Entwicklung und dem Ziele der Geſamtwirklichkeit, nach der Rolle der Materie, des Lebens, der Seele, der Geſchichte uſw. im Wirklichkeitsganzen. Daher gibt es auch metaphyſiſche Sonderwiſſenſchaften, wie die Metaphyſik der Natur, des Seeliſchen, der Geſchichte, um die Wirklichkeitsbeſtandteile in ihrem Verhältnis zum Ganzen zu erfaſſen. Es zeigt ſich ferner, daß die Metaphyſik ſich einerſeits auf die Erkenntniſſe der Einzelwiſſenſchaften ſtützt, aber gerade den Zuſammenhang zwiſchen Erfahrungstranſzendentem und Erfahrungsimmanentem unterſucht (Met. und Nat. S. 6, 7, 10). Wenn Becher Kant (S. 11 und 13) die Auffaſſung Fichtes zuſchreibt, wonach der Verſtand bzw. das Ich die Erſcheinungswelt produziere, ſo dünkt mich das irrig; Kant ſetzt die Erſcheinungen voraus und läßt darauf die Kategorien des Verſtandes einfach anwenden. Becher gelangt zu der Auffaſſung, daß die ganze Außenwelt möglicherweiſe inner-

halb eines übermenschlichen Geistes existiere, daß alle Moleküle-an-sich, Atome-an-sich usw. Inhalte eines solchen Allgeistes sein könnten.

Wir stimmen Becher zu, daß er einen großen Teil der Aufgaben, welche auch die scholastische Metaphysik in ihren Fragenkreis zieht, erschöpfend dargestellt hat. Das ist die Metaphysik der Natur und der Seele, zu welcher heute noch die Metaphysik der Geschichte gekommen ist und im besonderen die des empirischen Geistes in seinen verschiedenen Komplexen, wie Kultur in den Werten der Wahrheit, der Sittlichkeit und Heiligkeit. Aber es fehlt schon die Ontologie oder die sorgfältige Darstellung des erfahrungsmäßigen Seins in den grundlegenden Unterschieden von Dasein und Sosein. Ferner würde gerade die Folgerung aus dem Entropiesatz, daß das Naturgeschehen eine bestimmte Richtung aufweist (Met. und Nat. S. 15), die allgemeine Folgerung verlangen, wonach unsere Welt nur *eine* wirkliche neben den unendlich vielen a priori möglichen ist, also eine ausgewählte Sobestimmtheit aufweist, neben der andere möglich wären. Das bedeutet, daß wir nicht die ganze mögliche Wirklichkeit erfassen, bedeutet insbesondere, daß Sosein und Dasein der Welt zu unterscheiden sind. Ebenso wird unmerklich Sinn oder Wesen der Welt identisch mit *Ursache* gesetzt, die im Logischen allein mögliche statische Betrachtung in eine dynamische verwandelt. Aber das ist Subreption. Dem Logos der Welt fehlt das Pneuma oder die Kraft des Geschehens: der Logos kennt nur Formen, Verhältnisse, Beziehungen, nicht Kräfte. Grund oder ratio ist etwas anderes als Ursache oder causa, Tätigkeit. Es braucht in einer bloß sinnhaften Welt nichts zu geschehen, und wenn wir uns auf den Sinn der Welt beschränken, dann verliert auch der menschliche Geist seine verursachende Kraft: alle bloß auf den Sinn der Welt sich einschränkenden philosophischen Systeme verfallen, wie Spinozas System klärlich zeigt, unweigerlich dem Determinismus. Und Kant hätte recht, wenn er die transzendentale Ursächlichkeit überhaupt als unerkennbar bezeichnet. Nun aber ist es heute eine primäre Erkenntnis, daß der menschliche Geist eine unmittelbar erkannte Ursächlichkeit darstellt. Becher selbst vertritt einen Realismus bez. der Außenweltserkenntnis, daß es auch in der Außenwelt wirkliche Ursachen gibt. Das wäre schon der erfahrungsmäßige Fußpunkt einer ganz bestimmten Erkenntnis gewesen, daß nämlich alle erfahrungsmäßigen Ursachen, wie sie die Wissenschaft prinzipiell erforscht, nur Teilursachen oder causae secundae sind, welcher von einer Erstursache ihre Kraft zu wirken sich borgen müssen. Der andere Fußpunkt der metaphysischen Untersuchung ist eben die Erfahrung,

daß alles erfahrungsmäßige Sein, ſei es Bewußtſeinswirkliches oder außenweltliche Realität, vor aller menſchlichen Erkenntnis als brutale Tatſache gegeben iſt, daß alſo Daſein oder Realität etwas anderes iſt als Soſein ſamt den Sobeſtimmtheiten der Erfahrung, welche auch anders ſein könnten. *Becher* ſagt ſelbſt: Keinesfalls könne eine auf Soſeinswahrnehmung beruhende Erkenntnisweiſe in der Metaphyſik die Erfahrung und die empiriſch-induktive Methode überflüſſig machen (Met. und Nat. S. 26). Die Wiſſenſchaft hat aber gar keine anderen als die Soſeinsurteile, welchen die Erfahrung vorausgeht, ohne daß die Wiſſenſchaft die Erfahrung erklären kann. Das iſt die Kernfrage aller Metaphyſik: Warum exiſtiert eigentlich ein ſo erfahrbares Sein? *Becher* hat dieſe Frage ganz überſehen, weil er nur als Wiſſenſchaftler dachte.

Der zweite entſcheidende Punkt bei *Becher* iſt die *Methode* aller Erkenntnis. Becher geht, wie anders nicht möglich, wieder von der Methode der Naturwiſſenſchaft aus. Dieſe iſt, wie nur ſelten beſtritten wird, das empiriſch-induktive Forſchungsverfahren, das von der elementaren Erfahrung, der ſchlichten Wahrnehmung ausgeht, als der einzigen Erkenntnisgrundlage, durch die wir urſprünglich und unmittelbar Wirkliches zu erfaſſen vermögen (Met. und Nat. S. 16; Einf. in die Phil. S. 69ff., 72, 166). Dazu kommen allerdings einige Vorausſetzungen: die des Erinnerungsvertrauens, d. h. die nicht ſicherbare Annahme, daß mir die Erinnerung Vergangenes richtig wiederzugeben vermag; die (ebenfalls nicht ſicherbare Geſetzmäßigkeitsvorausſetzung, nach welcher die Wirklichkeit überall Geſetzmäßigkeit hat; das mit dieſer Erkenntnisgrundlage eng zuſammenhängende Kauſalgeſetz. Dieſe alle ermöglichen erſt ein auf die Erfahrung ſich ſtützendes Schließen und tragen ſo in die Zukunft, in die Außenwelt-an-ſich, in die Fernen und Tiefen der Wirklichkeit. Weiterhin verwenden die Einzelwiſſenſchaften auch Soſeinserkenntniſſe oder Idealurteile, wie die mathematiſchen, welche grundſätzlich von der realen Exiſtenz ihrer Objekte abſehen. Die Naturwiſſenſchaften wenden z. B. mathematiſche Urteile oder Berechnungen auf ihre Realgegenſtände an. Die Einzelwiſſenſchaften verwenden ſogar deduktive Schlüſſe. Nachdem z. B. durch Induktion die Geſetze der Lichtbrechung und -zerſtreuung gewonnen waren, konnten aus ihnen viele Geſetze der Linſen-, Fernrohr-, Mikroſkopwirkungen uſw. deduktiv erſchloſſen werden. Deduktives Schließen findet ſich nach Becher auch bei der Aufſtellung und Prüfung von Hypotheſen. Bei der Aufſtellung von Hypotheſen ſucht man ſolche Annahmen, aus denen

die zu erklärenden Tatſachen deduktiv erſchloſſen werden. Bei der Prüfung von Hypotheſen deduziert man Konſequenzen, welche durch die einſchlägigen Tatſachen beſtätigt werden müſſen (Met. und Nat. S. 16ff.; vgl. die Zuſammenfaſſung S. 20). *Becher* behauptet nun dieſelbe Forſchungsmethode für die *Metaphyſik*. Auch dieſe könne ſich nur der empiriſch-induktiven Methode bedienen, welche ſich auf ſchlichte Wahrnehmungserkenntniſſe, auf die Vorausſetzung des Erinnerungsvertrauens und die Geſetzmäßigkeitsvorausſetzung als Erkenntnisgrundlage ſtütze (ebd. S. 21). Dies ſei der Natur der Sache nach das gegebene Forſchungsverfahren aller „Realwiſſenſchaften", d. h. aller Wiſſenſchaften von wirklichen Gegenſtänden, alſo auch der Metaphyſik, der Wiſſenſchaft von der Geſamtwirklichkeit. Auf den Einwand: Das Prinzipiell-Unerfahrbare, die Dinge-an-ſich ſeien mit der Geſetzmäßigkeitsvorausſetzung, dem Kauſalprinzip und der empiriſch-induktiven Methode nicht erfaßbar, erwidert Becher mit Recht: Die Behauptung ſei willkürlich und unkonſequent. Überdies beſtätige ſich die Annahme aufs beſte in der Erklärung und Vorausſage der Sinneswahrnehmungsbilder, und ſo habe der Metaphyſiker auch das Recht, den Analogieſchluß zu vollziehen, daß das innere Weſen der Außenweltsobjekte-an-ſich dem Weſen unſeres bewußten Seeliſchen ähnlich ſei (S. 25). In einem ähnlichen Maße wie in der Naturwiſſenſchaft ſeien auch Soſeinsurteile in der Metaphyſik zu verwenden, alſo in der Anwendung auf Realgegenſtände; nur nicht für ſich allein, denn Soſeinswahrnehmung ſichere unmittelbar nur Soſeins- oder Idealurteile, aber nicht Realurteile, aus welchen die Metaphyſik beſtehe (S. 26). Die Metaphyſik ſchließe ferner ebenſo wie die Naturwiſſenſchaft aus allgemeinen Ergebniſſen *deduktiv* auf ſpezielle Fälle; ſo z. B., wenn ſie zu der pſychovitaliſtiſchen Hypotheſe gelangt, daß alles Leben auf ſeeliſchen Faktoren beruhe, oder daß die fremddienliche Zweckmäßigkeit auf einen geſamtſeeliſchen Faktor der Geſamtwirklichkeit hinweiſe. Auf dieſe Weiſe gewinne man Hypotheſen, um ſonſt unerklärliche Tatſachen der Geſamtwirklichkeit erklärlich zu machen. (S. 25 f.). Selbſt Intuitionen rechtfertigt Becher als Zugang zur Metaphyſik des Abſoluten, wenn ihre Echtheit geſichert oder doch wahrſcheinlich gemacht werden könne (S. 26). Die wertende Metaphyſik ſetzt nach Becher Wertmaßſtäbe voraus, welche von der Werttheorie zu liefern wären (S. 31).

Wir möchten zunächſt mit allem Nachdruck *Bechers* grundlegende Erklärung hervorheben, daß die Metaphyſik dieſelben letzten Erkenntnisgrundlagen mit der Naturwiſſenſchaft teile, und können den Satz im

Sinne ſeiner „Einführung in die Philoſophie" erweitern auf die Geiſteswiſſenſchaften. Selbſt die Werte werden nur an empiriſchen Erſcheinungen geſchaut. Auch die Rolle der Intuition ſcheint uns richtig geſehen und beurteilt. Das iſt eben der Zweck der Gottesbeweiſe, die Intuitionen vom Göttlichen kritiſch von der Erfahrung aus zu ſichten. Die Werte ſcheinen uns (mit Brentano, Vom Urſprung ſittlicher Erkenntnis, 1921, S. 19) unmittelbar mit ſelbſtleuchtender Evidenz analog den unmittelbar einleuchtenden Urteilen und deren Wahrheit gegeben; es iſt aber wichtig, zu betonen, daß ſie zur Verwirklichung eines von ihnen erfüllten Willens bedürfen, und ich möchte ſo die Bemerkung Bechers erweitern, daß für eine empiriſch-induktive Behandlung des Problems der Herkunft von Qual, Irrtum und Sünde, d. h. — was bei Becher nicht ſteht (vgl. S. 31) — ganz allgemein für die Frage der Verwirklichung der Unwerte bzw. *Werte* die pſychologiſche Erfahrung wichtige Anſatzpunkte gebe. Dieſe aber ſagt: es gibt keine Verwirklichung von Werten außer durch einen empiriſchen Willen.

Darüber hinaus möchten wir im Sinne unſerer früheren Ausführungen den Unterſchied zwiſchen rein wiſſenſchaftlicher und philoſophiſch-metaphyſiſcher Methode betonen. Wir glauben im Sinne der Scholaſtik, gemäß dem Anſatzpunkt bei Kant und der Praxis der heutigen Wiſſenſchaft, den Wahrheitskern der poſitiviſtiſchen Auffaſſung und Einſchränkung unſerer Erkenntniſſe auf das prinzipiell Erfahrbare darin ſehen zu ſollen: Die Wiſſenſchaft im ſtrengen Sinne hat ſich einzuſchränken auf die Erforſchung der unmittelbar wirkenden Urſachen, nach der unnachahmlich kurzen Kennzeichnung des Ariſtoteles, auf die causae secundae. Das bedeutet, daß keine Erkenntnis als wiſſenſchaftlich betrachtet werden kann, welche nicht durch Erfahrung (experimentelle, ſinnfällige oder pſychologiſche) beſtätigt werden kann. Auch die Geſchichte muß ſich ſo innerhalb dieſer Grenzen halten, ſoll ſie nicht zur Geſchichtsphiloſophie oder Metaphyſik werden. In den Realwiſſenſchaften der körperlichen Welt gilt kein mathematiſches Urteil ohne Verifikation durch die Erfahrung. Die Theorie der Atomkerne, der Elektronen, die Quanten-, Relativitätstheorie müſſen immer wieder an der Erfahrung ſich erproben laſſen, ganz anders als die Metaphyſik trotz der Unerfahrbarkeit ihres Inhaltes; man denke an die Bedeutung der Beobachtungen der Sonnenfinſterniſſe für die Relativitätstheorie. Aber ſchon die Werte werden nur an der Wirklichkeit erkannt und haben ſo ihre eigene Methode. Die *Metaphyſik* teilt gewiß,

weil ſie eben Realerkenntnis ſein will, mit der Wiſſenſchaft im ſtrengen Sinne die letzten Erkenntnisgrundlagen: Aufbau auf der Erfahrung in möglichſt breiter Tatſachenerforſchung. Da ſie aber, wie Becher ſelbſt hervorhebt, Sinn, Weſen und Wert der Tatſachen und der Geſamtwirklichkeit erforſchen ſoll, geht ſie mit dem zweiten Schritt ſchon über die ſtreng wiſſenſchaftliche Methode hinaus zu der geiſteswiſſenſchaftlichen Methode (ſo Spranger), wenn man ſo ſagen will. Der Name iſt nicht ganz glücklich; aber jedenfalls muß die Metaphyſik Beziehungen oder jenen Logos der Dinge erfaſſen, der keine experimentelle Beſtätigung kennt. So weit kommt auch *Becher;* aber er überſieht, daß dieſe Metaphyſik in ihrer Methode ſchon über die wiſſenſchaftliche Methode im ſtrengen Sinne hinausgeſchritten iſt und nur ſolche Soſeinsurteile bildet. Darum dünkt mich der dritte Schritt der Metaphyſik der wichtigſte: ſie erfaßt als eine ganz auf das Reale eingeſtellte Erkenntnis die realen Dinge als reale Beziehungsträger, und ſucht zu den empiriſch bekannten Beziehungsträgern auf Grund der ebenfalls empiriſch bekannten realen Beziehungen den anderen, nicht-empiriſchen Beziehungsträger; alſo zur Wirkung die Urſache, zum Akzidens die Subſtanz, zum Motiv den Zweck. Nachdem einmal unſere erfahrungsmäßige Welt keinen Grund ihres Daſeins aufweiſen kann, dieſes aber verſtändlich gemacht werden muß: iſt ein Exiſtenzgrund der Welt zu ſuchen (Denkbarkeit der Verwirklichung). Nachdem die real vorhandene Welt genügend Anſatzpunkte dafür bietet, daß ſie durchgängig nur Wirkung iſt: muß gemäß dem als real erkannten Urſache-Wirkungszuſammenhang für die reale Welt eine reale Urſache ihres Daſeins und Soſeins angenommen werden, als das notwendige Korrelat zur Bewirktheit der Welt (Tatſache der Verwirklichung in einem willensmäßig nur ſobeſtimmten Daſein). — Dieſe Unterſcheidung der Methode iſt ſelbſtverſtändlich keine Leugnung der Metaphyſik, ſondern nur eine Darſtellung der wirklich gehandhabten Erkenntnisweiſen. Es bleibt die Beobachtung Bechers zu Recht, daß die Methode grundſätzlich empiriſch-induktiv iſt und a priori keine Beſchränkung der Geſetzmäßigkeitsvorausſetzung verträgt; daß die Grenzen zwiſchen Metaphyſik und Einzelwiſſenſchaft verfließen, auch daß manche vorher nur metaphyſiſche Erkenntniſſe im Fortgang der Forſchung zu einzelwiſſenſchaftlichen werden.

Ferner möchte ich den Ausdruck „nicht-ſicherbare Annahmen" für die Vorausſetzungen unſeres Erkennens vermeiden, den Becher braucht. Ich möchte für die Geſetzmäßigkeitsvorausſetzungen den Leibnizſchen Satz verwenden: Nil sine ratione sufficienti. Dann bedeutet der Satz: Die ganze

Welt iſt vernünftig, logiſch, rational, durchgängig geſetzmäßig, und er iſt ſo die Vorausſetzung unſerer wiſſenſchaftlichen Erkenntnis, welche mit jeder geſicherten und beſtätigten Vorausſage als richtig nachgewieſen iſt. Das *Kauſal*prinzip oder, wie wir zur Vermeidung von Mißverſtändniſſen lieber ſagen möchten, der Urſache-Wirkungs-Zuſammenhang iſt nicht mit dem Geſetzmäßigkeitsprinzip identiſch (wie auch Becher ſieht): Es iſt gar nicht notwendig, daß unter den logiſchen Beziehungen auch der Urſache-Wirkungs-Zuſammenhang vorhanden iſt (ſo wenig wie ſich notwendig Inhärenz und Finalität darin finden müſſen). Ich wiederhole: Grund iſt keine Urſache, ſondern nur der allgemeine Ausdruck für die rationale oder logiſche Grundordnung der Wirklichkeit. Auf Grund einer bloß logiſchen Beziehung braucht nichts zu geſchehen; der Beziehungsträger muß Urſache ſein, um wirken zu können. Alſo hat der Urſache-Wirkungs-Zuſammenhang oder die *Kauſalität* ein genetiſches Apoſteriori und iſt eine Erfahrung: wir kennen ihn primär nur aus unſerer eigenen ſeeliſchen Erfahrung. Darüber hinaus erlangt er ein Apriori des Geltens und wird zu einem Soſeins- oder Idealurteil. Wir dürfen dieſes nur dann auf die Erfahrung analog den mathematiſchen Sätzen anwenden, wenn in der erfahrungsmäßigen Welt genügend Anhaltspunkte gegeben ſind, daß ſie *Wirkung* iſt. Ähnliches gilt für die Urteile über Inhärenz (Subſtantialität) und Finalität, und ſie werden mit der Kauſalität zu Kategorien, in welche ſich erfahrungsmäßig die allgemeine Vorausſetzung vom mundus intelligibilis auseinanderlegt. In der Anwendung auf die Erfahrung werden ſie, und beſonders die Kauſalität, zu Vehikeln, welche von dem erfahrbar Realen auf das nicht erfahrbare Reale führen.

Endlich ſcheint mir der Ausdruck *Bechers*, daß die Metaphyſik auch deduktives Schließen verwende, nicht ganz glücklich. Wie das Beiſpiel Bechers ergibt (der Schluß von dem Einzelleben, das pſychiſch bedingt ſei, auf eine Geſamtſeele, welche die fremddienliche Zweckmäßigkeit bei der Gallenbildung, die ſelbſtloſe Fürſorge eines Organismus für ein fremdes Lebeweſen bedinge), handelt es ſich hier nicht um einen Schluß von dem Allgemeinen auf das Spezielle, ſondern um einen reinen Analogieſchluß. Dem entſpricht auch beſſer ſeine Bemerkung: „Wenn der Metaphyſiker etwa vermutet, daß das innere Weſen der Außenweltsobjekte-an-ſich dem Weſen unſeres bewußten Seeliſchen oder des Willens gleich oder ähnlich ſei, ſo vollzieht er einen Analogieſchluß von dem unſerer unmittelbaren Erfahrung, unſerer Selbſtwahrnehmung zugänglichen bewußt-ſeeliſchen

Wirklichen auf das Außenweltswirkliche-an-ſich; ein von der Erfahrung ausgehender Analogieſchluß gehört aber durchaus in den Rahmen der empiriſch-induktiven Methode" (Einf. in die Phil. S. 172). Allerdings gibt dieſer Analogieſchluß im weſentlichen nur Soſeinsurteile, d. h. er ſagt uns, wie das durch einen Urſache-Wirkungs-Zuſammenhang von der erfahrenen Wirkung her zu erſchließende Reale beſchaffen ſein könnte. Und auch da iſt noch zu beachten, daß die zu erſchließende Urſache der Wirkung nicht gleichbeſchaffen, ſondern nur ähnlich ſein muß.

Es iſt — um uns zum dritten Punkte in Bechers wiſſenſchaftlicher Metaphyſik zu wenden, nämlich zum Aufbau des metaphyſiſchen Syſtems ſelber — nach allem ſehr verſtändlich, daß Becher als reiner Wiſſenſchaftler nur zu einer Metaphyſik vom Sinn und Weſen der Welt kommt. Die Wiſſenſchaft kann prinzipiengetreu nicht weiter gehen, wobei einmal zugeſtanden ſei, daß ſie dieſe Frage in ihren Bereich ziehe, obwohl ſie damit ſchon eine leiſe Änderung in ihrer Methode vollzieht. So baut Becher ſeine Metaphyſik auf als das Syſtem der vorhandenen Geſamtwirklichkeit. Wir haben in der Welt zweierlei Baumaterial: Bewußtſeeliſches, wie es in uns, auch in den Tieren exiſtiert, und Materie-an-ſich; es liegt nahe, anzunehmen, daß das menſchliche und auch das tieriſche Bewußtſein eine viel höhere und reicher differenzierte Form des Seeliſchen darſtellen als die Materie-an-ſich (Einf. in die Phil. S. 198 f.). Dabei iſt zu beachten, daß die von der Sinneswahrnehmung ausgehende empiriſch-induktive Forſchung nach Becher nur zu Erkenntniſſen formalen Charakters über Gegenſtände-an-ſich gelangt, nicht aber zur Erfaſſung ihres inneren Weſens (Einf. S. 151 ff., 172). Das ſoll wohl heißen (meinen *wir*), daß wir nur äußerliche Beziehungen, aber keine wirkliche Kauſalität in der Körperwiſſenſchaft erfaſſen. Das Wirken iſt nur durch Seeliſches möglich, und zwar ſo, daß keine Beeinträchtigung des Geſetzes von der Erhaltung der Maſſe und Energie eintritt (Führungshypotheſe S. 225 ff.), ſo daß eine innige Wechſelwirkung zwiſchen den das Großhirn durchziehenden materiellen nervöſen Prozeſſen und den unſere Seele durchziehenden pſychiſchen Prozeſſen beſteht (Einf. S. 231). Auf Grund der Erfahrung von „unbewußter geiſtiger Arbeit" (Inſpiration), insbeſondere aber wegen der Gedächtnisleiſtungen, nimmt Becher weiter an, daß es unbewußtſeeliſche Realitäten gibt. Unſere Seele ſei ſehr viel reicher an unbewußten als an bewußten Inhalten; das Bewußtſeeliſche ſei gleichſam der Gipfel, der ſich auf der breiten unbewußtſeeliſchen Grundlage erhebt; das Unbewußte ſei der beharrende und fundamentale Teil unſerer

Seele (Einf. S. 242ff.). In einem großen Analogieſchluß macht Becher die Annahme, daß in allem Lebendigen, in allen Organen und Zellen unſeres Leibes und ebenſo in allen anderen Lebeweſen Leibliches und Seeliſches in Wechſelwirkung ſtehen, und daß dabei das Seeliſche das leibliche Geſchehen führend beeinflußt (S. 249). Am ſtärkſten drängt ihm die in der lebenden Natur herrſchende Zweckmäßigkeit den Eindruck auf, daß das leibliche Lebensgeſchehen von ſeeliſchen Faktoren geführt wird (zu Darwin und Lamarck S. 254ff.).

Da das Naturzweckmäßige vielfach unvollkommen und mit Zweckwidrigkeiten verſehen iſt, die wie Ergebniſſe der Dummheit ausſehen, werden wir es auch auf unvollkommene, nicht auf göttliche, ſeeliſche Faktoren zurückzuführen haben (S. 269). Gleichwohl zwingt (nach Becher) die Art und Weiſe, wie das Seeliſche probierend und lernend Zweckmäßiges produziert (S. 271), zu der Annahme, daß eine unbewußte Intelligenz im Spiele iſt, weil der Erfolg oft erſt nach längerer Zeit eintritt (S. 280, z. B. bei den Inſtinkthandlungen). Das ganze Syſtem krönt *Becher* durch die Annahme eines überindividuellen Seelenlebens, weil dieſes allein die fremddienliche Zweckmäßigkeit erkläre; das übergeordnete Seeliſche hätte alſo, ähnlich wie in einem Beamtenkörper, gegenüber dem untergeordneten die Funktion der vereinheitlichenden Zuſammenfaſſung und der Führung. Becher denkt ſich ſomit die Welt wie einen umfaſſenden Organismus aus ſeeliſchen Faktoren aufgebaut, und bezeichnet ſein Syſtem als pſychiſtiſch-vitaliſtiſchen Dynamismus (S. 304). Gegenüber dieſer pſychiſtiſchen Naturteleologie (S. 265) lehnt er die theiſtiſche oder die *unmittelbare* Zurückführung der Naturteleologie auf Gott ab. Die Zweckwidrigkeiten und Dummheiten in der Natur, das Übel und die Sünde in der Welt ſeien mit der Allmacht und Güte eines ſolchen Gottes nicht vereinbar. Die Annahme einer nicht-unbegrenzten, aber ungeheuer großen und ſchließlich doch ſieghaften Macht Gottes entſpreche der wiſſenſchaftlichen und religiöſen Auffaſſung des Weltlaufes und unſerer Aufgabe in ihm beſſer als die andere von der allmächtigen Güte des Weltſchöpfers (S. 268). Unſere Aufgabe ſei, in den ſittlichen Kämpfen der Stimme des Gewiſſens zu folgen und den Keim ſelbſtloſer Liebe zu pflegen (S. 305).

Alois *Fiſcher* dürfte in ſeinem ſchönen Nekrolog auf Becher recht haben, wenn er dieſem den Glauben an den werdenden Gott zuſchreibt: „Die Erfahrungen, die Freuden und Leiden aller Lebeweſen wären ſo zugleich Erfahrungen, Freuden und Leiden dieſes einen Lebensgeiſtes, der an der auf-

steigenden Entwicklung des Lebens sich selbst entwickelnd Anteil nehme" (M. N. N. vom 12. Febr. 29). Auf das Ungenügende und Unmögliche dieser Lösung des Lebensproblems hat Przywara gegen Scheler und Nicolai Hartmann hingewiesen („Tragische Welt"). Eine Welt ohne Gott, in dem nie die Werte verwirklicht werden, ist eine verzweifelte Welt: der Mensch soll sich opfern — wofür? Wird aber diese ganze Wertewelt einmal verwirklicht, dann ist der ganze Prozeß seiner Spannung entkleidet, er hört auf: warum fing er eigentlich an? (vgl. mein „Xenion" 1928, S. 56). Hier ist für uns die Beobachtung wichtiger: Die religiösen und die Werterlebnisse überhaupt haben ihre Kraft nur aus dem Glauben, daß die aus Not und Tod erlösende Macht allererste Wirklichkeit ist; ohne diese Überzeugung sind sie kraftlos, wie der genuine Buddhismus zeigt, der auf die Realisierung solcher Erlösung endlich verzichtet und im Nirwana endigt. Dazu stimmt die philosophische Überlegung: Religiöse und andere Motive haben eine eigentliche wirksame Gewalt, sie sind schließlich die realsten Mächte im Leben, wie Becher selber mit seiner schönen Schlußbemerkung (S. 305) zeigt. Wie sollen sie wirken können, wenn nicht eine allerpersönlichste Kraft hinter ihnen steht? Es scheint, daß für Becher die Wertewelt erst kurz vor seinem Tode in seinen Gesichtskreis trat: niemand vermag zu sagen, wie Becher die Eingliederung der Wertewelt in sein System noch vollzogen hätte, bei der sonst so vorsichtigen und klaren Art seines Denkens. Genug, so wie das System steht, ist es nichts anderes als die Wiederaufnahme des arabischen *Henopsychismus*, darum auch mit denselben Schwierigkeiten belastet, mit denen *Albert* der Große diesen überwand: Dem Recht der selbständigen, Wahrheit und Werte erkennenden und setzenden Persönlichkeit. Wenn Becher auf die Inspiration des schaffenden Künstlers als ein Zeugnis für das Wirken eines Unbewußten verweist, so meine ich: Hier ist vor allem wirksam eine besondere Fähigkeit, Beziehungen zu setzen und zu erkennen; dazu kommt eine besondere Fähigkeit des Gedächtnisses, welche verbunden mit einer gewissen Leichtigkeit der Umstellung störende Linien versinken, die geistig bedeutsamen hervortreten läßt. Die Psychologie des schaffenden Künstlers wäre erst noch zu schreiben.

Becher sah richtig: Alle Naturerkenntnis, zumal die der körperhaften, gibt immer nur formale Erkenntnisse; eigentlich wirksam und darum erklärend ist nur das Seelische. Warum er nun als die Analogie des Wirkens in der Welt das unbewußte Seelische nahm, ist nicht recht erfindlich. Erklärend ist doch nur der bewußt schöpferische Geist, welcher denkend

ſchafft und ſchaffend denkt, welcher die Fülle ſeiner ſchöpferiſchen Akte in Einem bei ſich hat und wollend verwirklicht. Schöpferiſch iſt nicht der Menſch, in dem es triebhaft denkt und ſchafft; dieſer iſt eher zerſtörend. Wenn Becher meint: Gegen die unmittelbare Zurückführung der Teleologie auf Gott ſpreche die Dysteleologie der Welt, ſo liegt darin der Gedanke, daß die Welt notwendige Lebensäußerung Gottes ſei; der Gedanke des Deismus, daß die vorhandene Welt als unmittelbarer Ausfluß Gottes die beſtmögliche aller Welten ſei. Dieſen Gedanken hat das kirchliche Dogma von jeher abgelehnt, und Thomas von Aquin gab dazu die Erklärung, daß die Welturſachen zwar von Gott gewollt, aber in gewiſſem Sinne ſelbſtändig neben der göttlichen Verurſachung ſtünden. Dann ſteht nichts im Wege, hier auch unvollkommene Intelligenzen wirken zu laſſen, denen Irrtum und Sünde und Qualen zuzuſchreiben wären.

Dazu gehört die letzte Bemerkung: *Becher* hat uns wohl ein Syſtem gezeichnet, wie die erfahrungsmäßige Welt in ihrem Weſen vernünftig zu erklären ſei. Er gab uns den Logos unſerer Welt, aber er zeigte nicht, warum unſere Welt gerade ſo beſchaffen und verwirklicht ſei. Sie *iſt* ſo, könnte auch anders ſein; warum iſt ſie eigentlich ſo, und warum iſt ſie überhaupt geworden? Wir kommen zu dem Kantſchen Gedanken zurück, dem Thomas nur den ſchärferen Ausdruck gab: Der begriffene Logos hat kein Recht, ohne weiteres als objektive Realität genommen zu werden. Wenn wir alſo auch die Geſamtwirklichkeit mit Becher ſo begreifen könnten, ſo bliebe doch die alte Frage: Warum iſt gerade dieſe Welt und keine andere wirklich geworden? Warum exiſtiert überhaupt etwas? Becher ſcheint alſo hinter der Linie Scheler—Hartmann—Heidegger zurückzubleiben, welche wenigſtens ſahen, daß dieſes die Frage aller Fragen ſei. Es gehört eben zu den wirklich geſicherten Erkenntniſſen der Philoſophie: Soſein und Daſein der empiriſchen Welt fallen auseinander. Wir werden deshalb auch erkennen müſſen, daß die Welt ſo wie ſie iſt ein ens ab alio iſt. Das wirklich die Welt nach Daſein und Soſein erklärende Weſen kann nur ein Abſolutes ſein, das aseitas iſt, Tun ſeines Denkens und Denken ſeines Tuns, oder wenn wir den Ausdruck ſo überſetzen dürfen, das Selbſtwirklichkeit iſt und die Welt aus freiem Willen ſo wie ſie iſt erſchaffen hat.

Die Kernpunkte unſerer Darlegung ſind alſo die folgenden: Das erfahrungsmäßige Sein hat den Unterſchied von Daſein und Soſein; die Methode der Wiſſenſchaft kommt bloß bis zur Erkenntnis des Soſeins der Dinge und ſetzt immer deren Daſein voraus; die Metaphyſik dagegen fragt

vorzüglich nach dem Grunde für das Daſein der Welt und für deren Sobeſchaffenheit; da die Welt Wirkung iſt, muß nach dem empiriſch geſicherten Geſetze der Kauſalität in analoger Weiſe, um der allgemeinen Geſetzmäßigkeitsvorausſetzung Genüge zu tun, für dieſe real beſtehende Wirkung eine ebenſo reale und zwar (wegen der durchgängigen Rationalität der Welt) eine ebenſo rationale und zwar geiſtige Urſache angenommen werden. Dieſe reale geiſtige d. h. tätige Urſache kann nur actus purus, reine Tätigkeit ſein.

EINE ABSOLUTE LEBENSORDNUNG AUS REALISTISCHER METAPHYSIK

Von Dr. phil. et theol. Wendelin Rauch,
Profeſſor der Ethik und Moraltheologie am Biſchöflichen Prieſterſeminar Mainz

Metaphyſik, theoretiſche Philoſophie. Altehrwürdige Namen ſind es, und ewige, nicht vorübergehend moderne Dinge meinen ſie. Durch das Sichtbare, Meßbare und überhaupt ſinnlich Wahrnehmbare hindurch geht das Streben auf etwas, das „dahinter" liegt, das unter der ſinnfälligen Oberfläche unſichtbar verborgen iſt. Das Zweckhafte, dem Gebrauch Dienliche, „Praktiſche" iſt dabei ausgeſchloſſen durch das Charakteriſtikum dieſes Teils der Philoſophie: „theoretiſch". Ein unintereſſiertes, reines Forſchen und Schauen iſt es, aus ſich nicht auf Verwendbarkeit abgeſtimmt. Schauende Erkenntnis des Weſens der Dinge iſt auch im Zeitalter der Phyſik und des Praktiſchen der erſtrebte Inhalt manch langen, raſtloſen Lebens, ſein Leid und ſein Glück.

In der Philosophia perennis führte freilich wieder ein Weg von der Metaphyſik unmittelbar zurück zur Phyſis des Lebens; die theoretiſche Schau des Weſens wurde unmittelbar praktiſch; und zwar wurde die Realität des Lebens durch jene Weſenserkenntnis der Dinge aufs tiefſte erfaßt, und die Theorie wurde praktiſch nicht nur im Sinne des zweckhaft Nützlichen, ſondern ſo, daß alles *πράττειν* von jenem *θεωρεῖν* letzte Norm empfing, von ihm Richtung und vielfachen Antrieb erhielt. Die Metaphyſik war Grundlage der Ethik, aus der theoretiſchen wuchs eine durch ſie inhaltlich beſtimmte praktiſche Philoſophie hervor. Wer die Seinsordnung der Dinge in der Metaphyſik theoretiſch erſchaute, gewann damit die Grundlage, um in der Ethik eine kategoriſch verpflichtende Ordnung des Sollens für das tätige und wirkende Leben aufſtellen zu können.

Dieſer Weg von der Metaphyſik zur Ethik iſt in der modernen Philoſophie faſt durchweg verlaſſen und wird als ungangbar oder gar als Irrweg bezeichnet. Vom Sein führe kein Weg zum Sollen. Ethik ergebe ſich innerlich nicht aus der Metaphyſik, wachſe organiſch und logiſch nicht aus ihr hervor, ſondern ſtehe unabhängig neben ihr und werde nicht durch ſie hindurch erkannt, ſondern unmittelbar. Das Sollen ſei in keiner Weiſe

aus dem Sein abzuleiten. Vom Indikativ führe kein Weg und keine Brücke zum Imperativ [1].

Es ſollen hier die Gedankengänge kurz gezeichnet werden, aus denen ſich für die alte Philoſophie der innere Zuſammenhang von Metaphyſik und Ethik notwendig ergab und ſich bei realiſtiſcher Metayphſik auch heute noch notwendig ergibt.

I.

1. Jeder freie Willensakt iſt eine Stellungnahme von uns zu einem Objekte unſeres Bewußtſeins, ſei dies in oder außer uns. Es iſt beim Wollen nicht wie beim Erkennen, daß wir Objekte in uns hineinnehmen, daß wir etwas in uns aufnehmen; es herrſcht hier vielmehr die entgegengeſetzte Richtung: von uns aus treten wir zu einem uns bewußten Objekte hinüber oder hinaus, wir nehmen zu einem Objekte von uns aus Stellung. Dabei hat die Stellungnahme ihre inhaltliche Beſtimmtheit durch die Art des Wollens, durch die ontiſche Natur gerade dieſes Wollens, durch deſſen objektiven Gehalt. Liebe iſt eine bewußte Stellungnahme zu einem Objekte, aber durch ihren Gehalt eine ganz andere Stellungnahme als Haß oder Gleichgültigkeit; Ehrfurcht iſt aus dem ontiſchen Gehalt heraus etwas ganz anderes als Verachtung. — Wie die Dinge der Außenwelt durch ihr Weſen ein beſtimmtes Sein haben, jede Art ihr Sein, ſo haben auch die Willensregungen einen aus der Fülle der Seelenkraft möglichen, für jede Art des Wollens charakteriſtiſchen Gehalt.

Oft bleibt es nicht bei einer ſolchen inneren Stellungnahme. Wegen der

---

[1] So die ganze Ethik der phänomenologiſchen Schule. Vgl. Max Scheler, „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik". Beſonders deutliche Formulierungen z. B. S. 9, 12, 18, 64, 87, 97. Scheler nennt den Akt der unmittelbaren Erkenntnis des Sittlichen das „Wertfühlen", Edmund Huſſerl „Wertnehmen". — Von den Vertretern der Rechtsphiloſophie aus letzter Zeit ſei genannt der ſo raſch verſtorbene Leonard Nelſon, der in ſeinem „Syſtem der philoſophiſchen Rechtslehre" (Leipzig 1920) S. 22 ſchreibt: „Die Metaphyſik iſt einesteils eine Lehre von den Geſetzen für das Daſein der Dinge und heißt inſofern ſpekulative Metaphyſik. Sie iſt andernteils eine Lehre von den Geſetzen deſſen, was ſein ſoll, und heißt inſofern praktiſche Metaphyſik. Die *praktiſche Metaphyſik kann nicht auf die ſpekulative als eine Folgewiſſenſchaft zurückgeführt werden;* denn ein Geſetz des Sollens läßt ſich nicht logiſch zurückführen auf ein ſolches des Seins. Zwar laſſen ſich aus einer theoretiſchen Wiſſenſchaft und alſo aus Naturgeſetzen wohl hypothetiſche Imperative ableiten, aber niemals kategoriſche. Die Rechtsgeſetzgebung aber iſt eine Geſetzgebung des Sollens und nicht des Seins. Ihre Imperative ſind nicht hypothetiſch, ſondern kategoriſch. Entweder alſo, es gibt überhaupt keine Wiſſenſchaft des Rechtes, oder aber ſie entſpringt unabhängig von aller theoretiſchen Erkenntnis aus der praktiſchen Metaphyſik."

eigenen Leiblichkeit und der Körperlichkeit einer Außenwelt iſt es möglich, die eigene Stellungnahme auch auszudrücken, ſie aus dem inneren Wollen heraustreten zu laſſen. Sie wird dann zur Handlung, zur Tat, die neben der zugrunde liegenden inneren Stellungnahme eine äußerlich ſichtbare und wahrnehmbare Stellungnahme, oft im wörtlichen örtlichen Sinne iſt, jedenfalls Folgen und Wirkungen auch für das wahrnehmbare Gebiet hat, die der rein inneren Stellungnahme als ſolcher nicht eigen ſind. Auch dieſe Handlungen und Taten haben ihre eigene inhaltliche Beſtimmtheit durch das, was gewirkt wird, durch die Art vorab, wie ſie in die Welt der Wirklichkeit hinübergreifen, durch ihren objektiven Gehalt alſo, nicht zunächſt von der Abſicht, in der ſie geſetzt werden. So wirkt ein Gruß als Ausdruck der Achtung und des Wohlwollens, Beſchimpfung und Verletzung iſt durch den dabei realiſierten Eigengehalt jeweils zum Gegenteil beſtimmt. Dem Nebenmenſchen helfen und ihn fördern iſt etwas ſeinem objektiven Gehalt nach anderes und ſetzt zu ihm ein anderes Verhältnis als feindſeliges Hemmen oder auch nur ſelbſtſüchtiges Sich-Abſchließen.

So nehmen wir innerlich und auch äußerlich ſtändig in einer durch den Gehalt des Wollens und Tuns beſtimmten Weiſe Stellung zu Objekten, die uns vor der Seele ſtehen. Das iſt das Schöpferiſche unſeres Wollens und ſeiner Äußerungen, daß wir immer wieder zu Seiten unſeres eigenen Weſens oder zu Dingen außer uns Verhältniſſe ſchaffen, die vor dem betreffenden Wollen und Handeln nicht beſtanden. Das iſt unſer innerer und auch ſichtbar äußerer Beitrag zur Welt und zum Weltgeſchehen, dieſes dauernde innere und äußere Hinübergreifen und Hinüberwirken in eine von uns erkannte Welt.

2. Nun haben wir aber unabhängig von den Verhältniſſen, die wir ſo durch unſer Wollen und Tun und die darin liegenden Stellungnahmen ſelbſt neu ſchaffen, zu denſelben Gegenſtänden ſchon vorher ganz feſt beſtimmte Verhältniſſe, beſtimmt durch unſer Sein und das Sein jedes einzelnen Stückes der Welt. Vor unſerer Stellungnahme haben wir ſchon demſelben Objekte gegenüber, auf das der Willensakt oder die Handlung ſich bezieht, eine ganz beſtimmte Stellung. Nennen wir das in der Handlung liegende und durch ſie neu geſchaffene Verhältnis dynamiſch, ſo können wir das ſchon vorher beſtehende ſtatiſch heißen; der Stellung*nahme* ſteht eine von ihr unabhängige, ontologiſch gegebene *Stellung* gegenüber.

Auch dieſe letztere, die ontologiſche Stellung zum Objekte ſeines Wol-

lens, ist dem Menschen bewußt, er kann sie wenigstens bewußt haben, entweder philosophisch geläutert und begründet, oder schlicht einfach natürlich, aus welcher Quelle er auch diese Kenntnis schöpfen mag, aus eigener Einsicht oder aus Mitteilung anderer und durch Glauben. Das ist doch zuletzt in irgend einer Form das Weltbild und der Wahrheitsbesitz eines geistig reifen Menschen, daß er sich und seine Stellung zu den übrigen Dingen irgendwie erkennt und denkt.

In irgend einer Weise macht bei dieser Kenntnis seiner Stellung zu den übrigen Dingen der Welt jeder auch einen Unterschied zwischen dem, was aus der Natur und dem Wesen, dem eigenen und dem der fremden Dinge, sich an Verhältnissen ergibt, und denen, die aus zufälligen, wandelbar akzidentellen Bereicherungen dieses Wesens sich herleiten. Jene ersteren Verhältnisse und Stellungen sind, wie das Wesen der Dinge selbst, unveränderlich und unwandelbar, überall ohne weiteres gegeben, wo das Wesen der betreffenden Dinge realisiert ist. Mag das Kind größer werden und verständiger, mag es gesund sein oder krank, das ontologische Kindverhältnis wird der Vater bei diesem Wechsel als unverändert und bleibend erkennen. Und ähnlich auch bei den verschiedenen Seiten der eigenen Person; auch hier Unveränderliches, mit dem Wesen Gegebenes und Veränderliches, Wandelbares. Einer festen, unveränderlichen Seinsordnung, durch die Natur und das Wesen der Dinge bestimmt, findet sich der Mensch gegenüber; mit ihr verbunden aber ist Veränderliches und Wandelbares. Das ist der Kosmos, die Seinsordnung, die sich auf der Natur der Dinge, aus ihren gegenseitigen Wesensverhältnissen aufbaut und aus dem wandelbaren, stets wechselnden Geschehen, aus Natur und Geschichte.

3. Da nun dieses Wesensverhältnis, in dem der Wollende und Handelnde zu jedem Teil der Seinsordnung steht, im Geiste erkannt ist, und ebenso geistig erfaßt wird, welches Verhältnis das Wollen und Handeln zum selben Gegenstande neu setzt, da so das statische und das dynamische Verhältnis gleichzeitig vor dem geistigen Auge stehen, ist eine Vergleichung der beiden Verhältnisse möglich, des unabhängig von der Handlung und vor ihr schon gegebenen und des in der Handlung selbst liegenden und in ihr erst verwirklichten. Nun ist ein Doppeltes möglich: entweder stimmt das in der Handlung neu geschaffene Verhältnis mit dem vor der Handlung gegebenen überein, oder es steht zu ihm inhaltlich in Widerspruch. Wenn wir die beiden Verhältnisse in Sätzen ausdrücken, sind diese beiden Sätze inhaltlich gleichbedeutend, oder der zweite ist mit dem ersten unvereinbar,

widerſpricht ihm mehr oder weniger ſcharf, ja negiert ihn vielleicht geradezu.

Nehmen wir z. B. an, das ſtatiſche Verhältnis der Menſchen zueinander, lediglich als Menſchen betrachtet, ſei das der Gleichordnung, der Nebenordnung im Menſchſein, weil jeder in gleicher Weiſe aus Leib und Seele beſteht und ein perſönliches Eigenziel hat, ſo wird jede Handlung und jedes Wollen, das den Menſchen nur wie eine lebloſe Sache als Mittel gelten läßt oder gar deſſen menſchliche Exiſtenz aufhebt, dem Seinsverhältnis zum ſelben Menſchen widerſprechen, mehr oder weniger ſcharf. Dann behaupte ich in meinem Handeln gerade das Gegenteil von dem, was iſt; ich behaupte in der Handlung eine Unterordnung des anderen unter mich, wo doch tatſächlich Gleich- und Nebenordnung beſteht. Die Behauptung, die in der Tat liegt, hebt die als ſeiend erkannte Nebenordnung auf. Leo XIII. hat dafür einmal die kurze Formel: Persona pro re[2] — es iſt eine Perſon, in der Handlung aber ſteckt die Behauptung, es ſei eine Sache. Ich weiß: es iſt eine Perſon. Ich tue: es iſt eine Sache.

Wenn jemand dagegen eine Sache gebraucht und im Gebrauche ſogar verbraucht, einen Gegenſtand, der ihm gehört, das heißt, auf ihn wie ein Mittel hingeordnet iſt, dann iſt die Stellungnahme des Gebrauchenden vereinbar mit ſeiner Stellung, die er zum Gegenſtande hat. Ein Widerſpruch kehrt aber ſofort wieder, wenn der Gegenſtand nicht Mittel für ihn *iſt*, nicht ihm gehört.

Wenn jemand dem anderen, zu dem er in irgend einem Dienſtverhältnis ſteht, willig gehorcht, dann iſt die Gehorſamstat nur ein Ausdruck des tatſächlich gegebenen ſtatiſchen Verhältniſſes zum Übergeordneten, das Verweigern des Gehorſams eine Leugnung desſelben.

Eine klare Einſicht in den Gehalt der Handlung und in das Verhältnis, in dem wir zum Gegenſtande, auf den die Handlung ſich erſtreckt, ſchon vorher ſtehen, zeigt untrüglich Harmonie unſeres Tuns mit dem Sein, Harmonie des dynamiſchen, von uns in dieſer Tat jetzt neu geſetzten Verhältniſſes zu dem ſtatiſchen, unabhängig von unſerem Wollen gegebenen, der Stellungnahme zur Stellung jedem Gegenſtande gegenüber.

Auguſtinus drückte das ſo aus: es gibt actiones conservantes und actio-

---

[2] In der Enzyklika „Rerum novarum", Herderſche Ausgabe S. 59 (III 209): Quod ad tutelam bonorum corporis et externorum, primum omnium eripere miseros opifices e saevitia oportet hominum cupidorum *personis pro rebus* ad quaestum intemperanter abutentium.

nes perturbantes ordinem naturalem; Handlungen, die an der Seinsordnung gemeſſen konſervativ, andere, die revolutionär ſind, die in ihrem Gehalt ein der Seinsordnung fremdes, ſie ſprengendes oder leugnendes Moment tragen [3]. — Die ganze *Scholaſtik*, von ihren erſten Anfängen an, bezeichnet denſelben Gegenſatz mit den Worten secundum und contra, durch die ſie die Handlungen charakteriſiert: ein Wollen und Handeln secundum naturam, das naturgemäße Handeln, ein Handeln, das gemeſſen an der Natur des Gegenſtandes zu Recht beſteht; ein Handeln contra naturam, gegen das durch unſere und des Gegenſtandes Natur gegebene Weſensverhältnis. — Die Methode *Leos XIII.*, der ſo viele Fragen auch des modernen Lebens auf ihren ethiſchen Charakter unterſuchte, iſt ganz beherrſcht von dem Gedanken, daß es Handlungen gebe, die naturae consentientes oder dissentientes ſind, gleichſinnig oder gegenſinnig zum geiſtig erfaßten Weſen der Seinsordnung.

In all dieſen und ähnlichen Formulierungen iſt eben der Gedanke ausgedrückt, daß unſer Tun notwendig aus ſeinem Gehalte heraus in Harmonie oder in Widerſpruch mit dem Sein ſteht, daß unſer Wollen und Tun ſeinsgemäß — und wenn wir nur auf die Natur der Dinge und das daraus ſich ergebende allgemein gültige Weſensverhältnis ſchauen — naturgemäß, weſensgemäß ſein kann, oder auch natur- und weſenswidrig.

4. Die Erkenntnis des Seins iſt nun nichts anderes als die Wahrheit. Die Erkenntnis der Seinsordnung, die Erkenntnis unſerer ſelbſt und unſerer Stellung in der Welt iſt unſer Wahrheitsbeſitz. So iſt uns die Möglichkeit gegeben, die Wahrheit nicht nur theoretiſch zu erkennen, vielmehr auch nach ihr unſer Handeln und Wollen zu beſtimmen, an ihr es zu meſſen, nach ihr es zu formen: wir können die Wahrheit tun.

Wer ſein Handeln beſtimmen läßt durch das Weſen der Dinge, der erkennt die Wahrheit nicht nur, er tut ſie, er lebt ſie, er gehorcht der theoretiſchen Wahrheit in ſeiner bewußten Tat [4]. Ebenſo iſt es aber auch

---

[3] Z. B. Contra Faustum Manichaeum l. 22, c. 27: Peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est ratio Divina vel voluntas Dei ordinem naturalem *conservari* iubens, *perturbari* vetans.

[4] In klaſſiſch feiner und ſcharfer Formulierung hebt Leo XIII. in der Enzyklika „Tametſi futura" vom 1. Nov. 1900 dieſe innige Verbindung von theoretiſcher Erkenntnis des Weſens der Dinge und praktiſcher Lebensgeſtaltung hervor: Veritas . . . in conspicuo ponit, unaquaeque res qualis in se sit et quanti: qua imbutus cognitione si perceptae *veritati paruerit* homo, non se rebus, sed sibi res, nec rationem libidini, sed libidinem rationi subiciet . . . Herd. Ausg. S. 21 f. (V 219—220).

möglich, der metaphyſiſch erkannten und geiſtig angenommenen Wahrheit zu widerſtehen in der eigenen Tat[5].

Jedenfalls iſt uns ſo die Möglichkeit geboten, in unſerem Leben uns nicht nur paſſiv treiben zu laſſen von Trieben, auch uns nicht nur beſtimmen zu laſſen von einem erwarteten Erfolg, es iſt die Möglichkeit gegeben, unſer Leben zu geſtalten nach unverrückbar feſtſtehenden Normen, auch gegen den Trieb und vom Erfolg ganz unabhängig; es zu geſtalten aus der Natur der Dinge heraus, aus unſerem Weſensverhältnis zu ihnen, ſo wie wir dieſes bewußt erkennen; ein Leben zu führen aus dem Geiſte heraus, aus der theoretiſch erkannten Wahrheit heraus; wir leben nicht nur aus poſitiven Satzungen, nicht nur aus überkommener Gewohnheit, nicht nur nach irgendwelchen anderen äußeren Beſtimmungsgründen, wir können aus dem erkannten Weſen der Dinge heraus und aus unſerem Weſensverhältnis zu ihnen das Leben formen, können die Wahrheit tun und leben.

Dabei iſt in erſter Linie ausſchlaggebend nicht die Abſicht und Geſinnung, ſondern ſchon der Gehalt deſſen, was wir tun, die Art, wie das, was wir objektiv wirken und tun, ſich zur Weſensordnung der Dinge verhält. Stumm und ohne jedes Wort können wir die Wahrheit tun, ſtumm und ohne jedes Wort können wir lügen. Die rein egoiſtiſche Ausnützung des Nebenmenſchen z. B., ohne Rückſicht auf deſſen eigene Perſönlichkeit und deren Forderungen iſt eine ſtumme Lüge, es iſt die Behauptung: du biſt ein Mittel, ich bin der Zweck; noch ſtärker würde dieſe falſche Behauptung liegen in der Aufhebung ſeiner Exiſtenz, in der Tötung. Eine belgiſche Zeitſchrift hat einmal ausgeführt, wie verſtiegener Nationalismus eine ſolche ſtumme Lüge iſt; der Nationaliſt dieſer Einſtellung tut, als wäre die nationale Größe alles: „comme si *cela* était *tout*[6]." Das Nationale hat Berechtigung und iſt etwas, iſt viel, aber nicht alles. Der ſo in unſerem Verhalten liegende Mißklang zu dem in der Weſensordnung gegebenen Sein läßt ſich durch alle Lebensbezirke hindurch verfolgen und überall durch ſolch charakteriſtiſche

---

[5] Vgl. das Pauliniſche veritati non oboedire, ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι Gal. V 7 (und III 1), und das Johanneiſche οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν in I 6 ſeines erſten Briefes (dagegen ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν in II 21 ſeines Evangeliums).

[6] „Les nationalistes flamands ramènent *tout*, subordonnent *tout* au problème linguistique et racique. On dirait qu'ils ne voient que cela, ne sentent que cela, négligent pratiquement tout le reste pour cela, nuisent aux intérêts les plus graves pour promouvoir cela, bref *se comportent, comme si cela était tout.*" La Revue catholique des idées et des faits III (1923) Nr. 30: Le nationalisme, hérésie „pratique". Par Abbé R. G. van den Hout.

Weſensbenennung kennzeichnen[7]. — Doch nicht ſtumm iſt dieſe Lüge, ſie iſt lauter, als wäre ſie nur geſprochen, ſo viel ſchlimmer iſt dieſe Lüge in der Tat, als eben (ceteris paribus) Tat mehr iſt denn das Wort; wie auch das ſtumme Bekenntnis der Wahrheit, das in der Tat liegt, ebenſoviel höher und wertvoller iſt, als das nur in Worte gekleidete. Die Tat wirkt lautverſtärkend, verſtärkt die Harmonie, verſtärkt die Diſſonanz.

Romain Rolland läßt einmal in ſeinem „Triumph der Vernunft" den Girondiſten Guillaume Faber ſagen: „Das Böſe iſt immer nur ein Fehlurteil; jedes Verbrechen iſt eine Dummheit."[8] Dieſe Behauptung wird nicht richtig ſein in dem Sinne, daß das Böſe nur einem falſchen Urteil und einer falſchen Vorſtellung entſpringe; das Böſe iſt auch möglich bei wahrer Erkenntnis, aus Verkehrtheit des Willens. Aber richtig wird die Behauptung ſein, daß jedes Böſe in ſeinem Gehalt ein Fehlurteil darſtellt, daß das Verbrechen in ſeinem objektiven Gehalt eine Unwahrheit iſt. Und die gute Tat hat in ihrem Gehalt ein wahres Urteil; ſie drückt aus, was iſt; ſie hat kein Element in ſich, das dem Sein widerſpräche. Die gute Tat iſt Wahrheit, nicht nur theoretiſch geſchaut, iſt gewirkte Wahrheit, gelebte Wahrheit. Die theoretiſch geſchaute Wahrheit iſt in der guten Tat oder im guten Willensakt niedergelegt, in ihr inveſtiert.

Bis hierher konnte jeder mit uns einig gehen, der überhaupt die Möglichkeit einer theoretiſchen Seins-Erkenntnis zugibt und die Möglichkeit, daß man den Gehalt der eigenen Stellungnahme auch erkennen kann. Dieſer liegt ja manchmal vielleicht gar nicht ſo auf der Hand, ſondern zeigt ſich erſt in eindringender, wiſſenſchaftlicher Analyſe, wie ſie in vorbildlicher Weiſe oft phänomenologiſche Unterſuchungen leiſten, wie wir ſie übrigens oft auch bei den Scholaſtikern mit großem Scharfſinn durchgeführt finden. Wer dieſe Möglichkeit der theoretiſchen Wahrheitserkenntnis zugibt, kann mit uns ſagen: das freie Tun und Wollen *kann* ſich halten an das theo-

---

[7] Vgl. das oben angeführte Leoniniſche „persona pro re" für rückſichtsloſe Ausbeutung wirtſchaftlich abhängiger Mitmenſchen oder die Charakteriſierung der Parteilichkeit, wie ſie Thomas von Aquin bietet: attenditur *„non causa ut causa"*. S. theol. II. II. q. 63, a 1 ad 2 m. Der Menſch wird z. B. für ein Amt, das ihm verliehen werden ſoll, tatſächlich fähig und geeignet durch innere und äußere Eigenſchaften. Dieſe müßten darum für die Amtsübertragung Beſtimmungsgrund ſein. Der Parteiliche macht aber etwas ganz anderes zum Grund der Verleihung, was objektiv ein ſolcher nicht iſt, eine non causa; er gibt das Amt, weil der Bewerber gerade dieſer Menſch iſt, er ſchaut nur auf die Perſon, nicht auf die vom Amt geforderten Eigenſchaften. Darum auch für Parteilichkeit der Name acceptio personarum.

[8] „Der Triumph der Vernunft". Rotapfelverlag. S. 108.

retiſch erkannte Weſen der Dinge, *kann* ſich normieren an unſerem Weſensverhältnis zu den Dingen; er kann zugeben: wir *können* die Wahrheit tun.

II.

Für den Theiſten, der die Natur der Dinge als das Werk eines perſönlichen Gottes erkennt, erhält die Naturgemäßheit unſeres Handelns allerdings noch eine größere Tiefe. Wenn die Dinge der Welt wirklich ihrem Weſen nach Gedanken Gottes ſind, und wenn dieſer Gott nicht nur tranſzendent über ihnen ſteht, ſondern immanent ſie dauernd erhält und ihr Weſen dauernd wirkt, dann kann der Menſch mit den Dingen der Welt gar nicht verkehren, weder in Harmonie mit ihrem Weſen noch in Widerſpruch, ohne dadurch ebenſo mit Gott zu verkehren. Er trifft in ſeinem Hinübergreifen in die Welt, das im Wollen und Handeln liegt, dann nicht nur auf geſchaffene Dinge, er trifft dann auch auf den Schöpfer. Wie die Weltdinge uns die Kenntnis des Schöpfers ermöglichen und vermitteln, ſo vermitteln ſie uns auch einen im Wollen und Handeln liegenden Verkehr mit Gott. Die Harmonie des Wollens und Tuns mit der Natur der Dinge iſt tatſächlich, und für den Theiſten auch bewußt, ein Verkehr mit Gott, vermittelt durch den Verkehr mit Gottes Werken, ein Verkehr mit dem Schöpfer und der immanenten Wirkurſache aller Dinge. Die Natur- und Weſensgemäßheit des Wirkens wird Gottgemäßheit. Die Natur- und Weſenswidrigkeit des menſchlichen Wollens und Wirkens wird Gottwidrigkeit. Richtig beſehen iſt das der Natur und dem Weſen der Dinge gemäße Wirken des Menſchen ein Mitwirken mit Gott, der ja dies Weſen in den Dingen dauernd wirkt; des Menſchen Wirken iſt durch ſeinen objektiven Gehalt Gottes Wirken in den Dingen parallel oder entgegengeſetzt. Der Menſch vereinigt ſich in ſeinem Wirken auf die Dinge der Umwelt mit dem Wirken Gottes in denſelben Dingen, oder er wendet ſich in jenem Wirken gegen Gott und deſſen Wirken. So erhält das „die Wahrheit tun" eine noch größere Tiefe, als es ſie ſchon hätte durch die Betrachtung der Dinge, losgelöſt von Gott. Das iſt die ganze Tiefe der Sittlichkeit, daß der Menſch darin nicht nur die geſchaffene, endliche Wahrheit tut, ſondern mit der Quelle aller Wahrheit, weil der Quelle alles Seins, Harmonie findet[9].

[9] Dieſen ontologiſchen Zuſammenhang des ordo naturalis mit Gott und damit auch die Identität der Naturgemäßheit des Handelns mit der Gottgemäßheit finden wir beiſpielshalber betont bei *Auguſtinus, Conf. III 8:* Violatur quippe ipsa societas, quae cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cuius ille auctor est, libidinis perversitate

Es ist darum nicht Vermessenheit, wenn Nikolai Hartmann in der Einleitung zu seiner Ethik vom Demiurgen im Menschen redet und die Ethik charakterisiert als Anforderung an den Menschen, „Mitbildner des Demiurgen, Mitschöpfer der Welt" zu sein. Wir sagen: mit dem Schöpfer der Welt mitzuwirken, harmonisch, gleichgerichtet mit ihm. Mitbildner zu sein: Gott hat das Wesen der Dinge gedacht und gemacht, er erhält und wirkt es dauernd nach dem idealen Was und dem realen Daß — und der Mensch kann mitwirken, gleichsinnig wirken wie Gott, indem er in der eigenen Tat die gottgewirkten Wesensbeziehungen der Dinge untereinander und seine eigene Wesensbeziehung zu den Dingen wahrt und einhält. Mit Gott, mit Gottes Wirken und Bilden, kommt die Tat in Konflikt, in der der Mensch einem solchen Wesensverhältnis entgegenhandelt.

III.

Doch wir haben noch nicht den ganzen Gehalt an Wahrheit erschöpft, der im sittlichen Handeln tatsächlich und objektiv geborgen liegt. Wir haben die Frage noch ganz unberührt gelassen: kann der Mensch nicht nur wesensgemäß und gottgemäß handeln, *soll* er es auch, *muß* er es in jedem Falle? Die große Frage nach der Verpflichtung, nach der Bindung an das Gute.

1. Wohl steht es nicht mehr im Belieben des einzelnen Menschen, sittlich gut oder schlecht zu handeln, wenn gut handeln heißt: die Wahrheit tun, und schlecht handeln heißt: in der Tat lügen. Wenn jemand nicht gegen die Wahrheit gleichgültig sein kann, dann ist ihm das sittlich gute Handeln ein kategorischer und nicht nur ein hypothetischer Imperativ, auch für den, der über der Welt und ihrer Ordnung keinen Gott erkennt. Die große Motivationskraft, die in der Wahrheit liegt, kann dann in den Dienst des sittlich Guten treten, und es wäre begreiflich, wenn der Mensch sich auch so

polluitur. Dieser tiefe Denker macht eben Ernst damit, daß die gesamte Natur- und Wesensordnung der Weltdinge von Gott gegründete und getragene Einrichtung ist, eigentlich nichts anderes ist als der Reichtum Gottes, der die Dinge bis auf ihren Grund durchwaltet (secundum institutionem Tuam [Dei] et divitias usque ad fundum rerum dispositas. Conf. I 6). — Bei *Thomas von Aquin*, Summa theol. II. II. q. 154, a 12 ad 1 m: . . . Ordo naturae est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturae violatur, fit iniuria ipsi Deo, ordinatori naturae. Vgl. ebd. ad 2 m: vitia contra naturam sunt contra Deum. — Bei *Leo XIII.*, Enzyklika Immortale Dei (Herd. Ausg. S. 9): die Autorität ist wie die Gesellschaft selbst „a natura proptereaque a Deo ipso auctore", und in der Enzyklika Libertas (Herd. Ausg. S. 55) sagt er: . . . subesse mundi opifici ac principi Deo oportere, quippe cuius ex numine tota est apta natura. Ähnliche Wendungen kehren ungezählte Male wieder.

für das Gute opferte, im Namen der Wahrheit. Aber es iſt doch recht intereſſant, daß Adolf Reinach aus der phänomenologiſchen Schule, der wie ſonſt kaum jemand für das Gebiet des Rechtes Weſensgeſetze von allgemeiner Gültigkeit als aprioriſche Grundlage aufſtellt, doch nicht an einer abſoluten und für alle Fälle geltenden Verpflichtung durch dieſelben feſthalten zu können glaubt[10]. Und Joſef Kohler iſt nicht allein, wenn er über die „Fanatiker der Wahrheit" ſpottet, die Freund und Feind preisgeben würden, nur um des unerbittlichen Zwangsgebotes der Wahrheit willen. „Für ein Phantom ſchlagt ihr die Welt in Trümmer!" [11]

2. Anders wiederum, wenn ſchon der Wert des Sittlichen zur Gottgemäßheit geführt hat; wenn die Wahrheit, die wir tun, die gottgegebene Wahrheit iſt, wenn die Sittlichkeit in der Tiefe die Übereinſtimmung mit der prima veritas iſt. In der Fachliteratur der letzten Jahre iſt die Frage nach dem letzten Grund der Verpflichtung wiederholt ausdrücklich geſtellt worden. Auch die vielbeſprochene Kontroverſe zwiſchen P. Pribilla und Aug. Meſſer hat dieſe Frage aufgerollt, nach meinem Dafürhalten aber in dieſem Punkte nicht befriedigend abgeſchloſſen. P. Pribilla fragt: „Warum muß der Menſch den Geboten Gottes gehorchen?" Nachdem er verſchiedene ungenügende Antworten abgelehnt, gibt er die ſeinige: „Weil es nicht nur von der rechten Vernunftordnung gebilligt, ſondern von ihr gefordert wird" [12]; und etwas ſpäter ſagt er: „Auf die Frage alſo, warum wir das von der Vernunftordnung Geforderte tun und das ihr Widerſprechende meiden müſſen, können wir nur durch Hinweis auf die einleuchtende Klarheit dieſer Forderung antworten, ohne ſie auf einen noch klareren Grundſatz zurückführen zu können." An einer anderen Stelle verweiſt er zur Löſung dieſer Frage allerdings, wenigſtens ganz kurz, auf das Verhältnis des Geſchöpfes zum Schöpfer. „Gegenüber den göttlichen Geboten iſt eine ſolche Frage (warum man ſich nicht darüber hinwegſetzen dürfe) nicht berechtigt, da das Verhältnis von Schöpfer und Geſchöpf vom Menſchen abſolute Ehrfurcht und abſoluten Gehorſam fordert, wie es die Vernunft in einleuchtender Weiſe als gut und verpflichtend aufweiſt." [13] Es fehlt aber

[10] Adolf Reinach, „Die aprioriſchen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes". Jahrbuch für Philoſophie und phänomenologiſche Forſchung I (1913) 685—847 passim in § 9 und 10.

[11] Bei Beſprechung der Moralphiloſophie von V. Cathrein im Archiv für Rechts- und Wirtſchaftsphiloſophie V (1912) Heft 4.

[12] Stimmen der Zeit 53 (1923) 261.

[13] Ebd. S. 420.

jede nähere Angabe, welche Seite des Verhältniſſes von Schöpfer und Geſchöpf als die ſittliche Pflicht begründend in Betracht gezogen wird.

3. Die alte Philoſophie führte an dieſer Stelle mit der abſoluten Kauſalität Gottes in der urſprünglichen Erſchaffung und gegenwärtigen Erhaltung die abſolute *Finalität* Gottes ein und begründet damit erſt, daß die Natur der Dinge und unſer Weſensverhältnis zu ihnen überhaupt Wille Gottes, Forderung Gottes an uns, Gebot Gottes für uns wird, daß die Natur der Dinge Geſetz Gottes für das freie Handeln geiſtiger Geſchöpfe wird. Hier in der Finalität Gottes liegt für ſie zuletzt der Übergang vom Sein zum Sollen, vom Indikativ des Naturgemäßen und Gottgemäßen zum Imperativ, ausnahmslos naturgemäß und gottgemäß zu handeln.

Die Kauſalität Gottes iſt abſolut. Kein Atom kann ſich ihr entziehen. Auch nur ein einziges neben Gott und außerhalb ſeines Einfluſſes gedacht, würde Gottes Weſen ſelbſt aufheben. Das heißt es, Geſchöpf ſein: ganz umſpannt ſein vom allwirkenden Gott, nicht ſein, ein Nichts ſein ohne Gott. Alles reale Sein, das einem Geſchöpfe eigen iſt, hat es von Gott im Urſprung und hat es nur durch Gottes Kraft in ſeiner Dauer. Nur in dieſem Rahmen kann man überhaupt von einem Geſchöpf ſagen: es iſt, es hat etwas Eigenes. Aber ebenſo notwendig heißt Geſchöpf ſein noch etwas anderes: nicht in ſich ſelbſt ſeinen letzten Sinn haben und nicht in etwas Außergöttlichem, ſondern ſeinen letzten Sinn und ſein letztes Ziel auch in Gott haben. Die abſolute Unabhängigkeit Gottes, ſein Selbſtſein würde aufgehoben, wenn er einem Geſchöpf ein anderes letztes Ziel geben wollte als ſich ſelbſt, wenn ein Geſchöpf eine andere letzte Beſtimmung haben könnte als „hin zu Gott“. Denn jedes Weſen wird ja abhängig und in der Art ſeines Handelns beſtimmt von dem, auf das es ſein Werk und Wirken letztlich hinordnet. Soll Gott reinſte Aktualität bleiben und nicht in irgend einer Weiſe Potenzialität werden, dann kann er jedem Geſchöpfe nur ſich ſelbſt als letztes Ziel geben, dann muß, was es an geſchöpflicher Realität gibt, wieder für Gott ſein, auf Gott hin, und zwar mit dem Letzten und Allem, wie es mit dem Erſten und Allem von Gott iſt.

4. Nun wird es nur im Bereich des freien Willens geiſtiger Weſen überhaupt möglich ſein, daß ſich etwas dieſer letzten Hingekehrtheit auf Gott entzieht, nämlich dann, wenn ein Geſchöpf erkennt, daß der objektive Gehalt ſeines Wirkens zum Wirken Gottes in Gegenſatz ſteht. Dann iſt klar, daß man von dieſer Handlung nicht in allem ſagen kann, ſie iſt hin zu Gott, ſie iſt für Gott, ſie wird der abſoluten Finalität Gottes gerecht. Die

freie Handlung des Geschöpfes kann innerlich, obwohl das Physische der Handlung wie jedes Geschöpfliche für Gott ist, doch eine Richtung tragen, die *gegen* Gott ist, kann damit etwas in sich haben, das Gott widerspricht, etwas Gott Entgegengesetztes. Eine solche Handlung hat dann aber innerlichst einen Fehler, einen Mangel im Allerletzten und Eigensten. Soweit es vom Menschen abhängt, seinen Kräften Richtung zu geben, entzieht er hier sein Tun der letzten Hinwendung auf Gott, setzt er einen Inhalt, der final nicht zu Gott zurückstrebt. Am letzten auch für sie geltenden Maßstab gemessen besteht diese Tat nicht zurecht, vor der letzten für sie unumgänglichen Instanz kann sie nicht bestehen. In jeder naturwidrigen Handlung liegt eine Lüge im Letzten, kraft der Tat eine Leugnung der absoluten Finalität Gottes, für den und zu dem hin alles Geschöpfliche, also auch jede freie Tat ist, sein muß, notwendig sein muß. Das ist zuletzt auch gemeint, wenn die unsittliche Tat, die Sünde, geradezu charakterisiert wird als Abfall von Gott dem letzten Ziel und Hingabe an ein Geschöpf als letztes Ziel. Diese Leugnung der absoluten Finalität Gottes braucht nicht bewußt ausgesprochen oder gar Ziel des Handelns zu sein, sie liegt im Gehalt der Handlung objektiv eingeschlossen, die Handlung ist dann nach einem geschöpflichen Gesichtspunkt *letzlich gestaltet und geformt*, und zwar nach einem Gesichtspunkt, der eine Beziehung auf Gott hin seinem Gehalte nach gar nicht mehr zuläßt, nur subjektiv bei dem noch möglich ließe, der sich über das, was er tut, nicht klar wäre. — Umgekehrt mag eine Handlung, die in ihrem Gehalt wesensgemäß und damit gottgemäß ist, in ihren Wirkungen vielleicht schwer empfunden werden, vielleicht zunächst schädlich sein, wenn aber der letzte und endgültige Maßstab angelegt wird, wird sie zurecht befunden, sie erfüllt das auch von ihr verlangte „Hin zu Gott", in ihr tut der Mensch die letzte Wahrheit, die Wahrheit der absoluten Finalität Gottes.

5. So wird die Natur der Dinge zur kategorischen Forderung für das darauf sich beziehende Handeln des Menschen. *Die Natur der Dinge wird unverbrüchliches Lebensgesetz für den Menschen.* Wenn man darum von natürlichem Sittengesetz und von Naturrecht redet, meint der Ausdruck „natürlich" nicht nur das subjektive Erkenntnismittel, den natürlichen Verstand ohne Wortoffenbarung Gottes, der Ausdruck „natürliches Sittengesetz" und „Naturrecht" meint auch den objektiven Erkenntnisweg, nämlich die Natur der Dinge, mit denen unser Handeln in Beziehung tritt. Gott redet zum Menschen eben nicht zuerst im Wort, er redet zu ihm in wahr-

haft göttlicher Majeſtät ſchon durch das Sein, durch die in ihm ſelbſt fundierte Weſensorganiſation ſeiner Geſchöpfe. Geben uns die Geſchöpfe durch ihr Daſein indikativ Kunde vom Leben und Wirken des Schöpfers, ſo ſind ſie bei deſſen abſoluter Finalität durch ihre von Gott geſchaffene und in Gott gegründete Weſenheit auch ſtumme und in ihrer Eindeutigkeit doch ſo ernſte Boten des *fordernden* göttlichen Willens für unſere ganze pſychologiſch freie Aktivität. Die Natur der Dinge wird fordernde Stimme Gottes: natura clamat, iubet, praecipit, admonet, imperat, postulat[14]; im Zuſammenhang mit der Finalität Gottes wird unſer Wiſſen um die innere Natur der Dinge und um unſer Weſensverhältnis zu ihnen „Gewiſſen", der Indikativ wird Imperativ, das in den Dingen ſichtbar gewordene Schöpferwort Gottes fordert eine in der bewußten Tat des Menſchen liegende Antwort. Sittliches Leben iſt in ſeiner Tiefe ein grundſätzliches und lückenloſes Geſtalten und Bilden der geiſtigen Willensakte nach dem in den Dingen ſelbſt gegebenen göttlichen Geſtalten und Schaffen; ſittliches Leben iſt ganz aus ſeinem Weſen heraus in noch höherem Maße als das künſtleriſche Schaffen und ganz obligat ein Nachbild der Schöpfertätigkeit Gottes, ein pflichtmäßiges *Bilden* der freien Lebensäußerungen *nach* dem, was der Schöpfergott im Weſen der Dinge vorher und urſprünglich gebildet hat.

Aus dieſem Zuſammenhang der freien Tätigkeit geiſtiger Geſchöpfe mit der abſoluten Finalität des Schöpfers ergibt ſich eben notwendig das Kategoriſche der ſittlichen Forderung. Es kann gar keine Rückſicht mehr geben, die eine ihrem Gehalte nach weſens- und gottwidrige Handlung je erlaubt machen könnte, die je die Möglichkeit ſchaffen würde, eine ſolche Handlung bewußt in die individuelle und ſoziale Lebensgeſtaltung einwandfrei aufzunehmen. Jene Rückſicht, die das weſensgemäße Handeln fordert, iſt die letzte und alle anderen Geſichtspunkte überſteigend. Die Ordnung des Sollens, die ſich aus der Ordnung des Seins ergibt, iſt *eine abſolute Lebensordnung mit dem Anſpruch unverbrüchlicher Gültigkeit für alles Wollen geiſtbegabter Geſchöpfe. Die Metaphyſik, die die reale Ordnung der Dinge im Sein erkennt, wird zur Grundlage aller Sitte, alles Rechtes, aller Kultur, wird Maßſtab alles menſchlichen Lebens, wird kategoriſche Ethik und von poſitiver Satzung inhaltlich unabhängige Rechtsordnung*[15].

[14] Beſonders beliebte Formulierungen Leos XIII.

[15] Außerordentlich intereſſant iſt in dieſem Zuſammenhang das Geſtändnis Leonard Nelſons, der ja den hier feſtgeſtellten Zuſammenhang der praktiſchen Metaphyſik mit der theoretiſchen leugnet (ſ. oben S. 1114, Anm. 1), daß es, wenn wir einen Weltzweck erkännten und zugleich eine Verpflichtung, den Weltzweck zu unſerem eigenen Zweck zu machen,

Dieſes natürliche Sittengeſetz und Naturrecht erſchöpft ſich ja nicht in wenigen allgemeinſten Geſichtspunkten und oberſten Normen, es hat ganz konkreten Inhalt und kann das individuelle und ſoziale Leben konkret regeln. Für den Reichtum, die Fülle und konkrete Ordnung des ſittlichen und rechtlichen Lebens iſt Reichtum, Fülle und Ordnung des weſenhaften Seins ſelbſt Quelle und Maß. Allgemeine Gültigkeit haben die ſo gewonnenen Normen freilich nur ſo weit, als die Handlungen zur Natur und zum Weſen der Dinge ein Verhältnis ſetzen. Was an den Handlungen eine Antwort iſt auf akzidentelle und veränderliche Seiten der Dinge, iſt mit dieſen ſelbſt auch veränderlich und wandelbar und bedarf zur eindeutigen Forderung und Geltung poſitiver Satzung. Aber aus dem Weſen der Dinge ergeben ſich abſolute Normen, innerhalb derer allein die Geſtaltung des Einzellebens und der Kultur rechtmäßig erfolgen kann. Ein ſtarkes Gerüſte und die konſtruktiven Grundzüge ſind damit jedem Einzelleben und jeder Kultur unverrückbar gegeben.

6. Das Auguſtiniſche und ſcholaſtiſche „conservare ordinem naturalem" bedeutet ſo nicht einfach, alles Beſtehende und jede konkrete Lebensform konſervieren, ſondern nur ſoweit ſie den aus der *Weſens*ordnung der Dinge ſich ergebenden Idealen und Forderungen entſprechen. Gerade die Bindung an die Weſensordnung der Dinge, die dem Menſchen konſervativen Sinn im Tiefſten gibt, macht ſeinen Geiſt auch ſtark für das Streben, geſchichtlich gewordene Verhältniſſe umzugeſtalten und zu reformieren, wo ſie zum Weſen der Dinge in Widerſpruch ſtehen. Der auf die Natur der Dinge als Lebensnorm gerichtete Sinn iſt nicht nur Prinzip liebevoll ſchonender Erhaltung, er kann zur treibenden Kraft auch des Fortſchrittes und der Reform werden und *muß* es überall dort werden, wo ſittliche und rechtliche Auffaſſungen und Zuſtände nicht nur nicht die beſte Angleichung an das Weſen der Dinge zeigen, ſondern dazu in Gegenſatz ſtehen. Wer konſervativ iſt im Sinne Auguſtins und der Scholaſtik, kann doch wie dieſe Lehrer ſelbſt die Entwicklung vorwärts treiben. Das Auge des Metaphyſikers, das tief in das Weſen der Dinge geſchaut, müßte gerade das empfindlichſte Organ werden für alle vom Ideal abweichenden tatſächlichen Entwicklungen, und die Liebe zur Harmonie des menſchlichen Han-

dann möglich wäre, aus der objektiven Teleologie eine subjektive abzuleiten; m. a. W.: dann wäre es möglich, eine Ethik und Rechtslehre aus der ſpekulativen Metaphyſik abzuleiten. Dieſe Möglichkeit ſcheitert für Nelſon nur daran, daß ihm dieſer „Weltzweck" ein Gegenſtand des Glaubens und nicht der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis iſt. Vgl. Syſtem der philoſophiſchen Rechtslehre S. 24/25.

delns mit dem Weſen der Dinge muß Kräfte freimachen, der tatſächlichen Entwicklung entgegenzutreten, wo ſie Lebensformen gebiert, die nicht mehr der Ausdruck des inneren Seins der Dinge ſind. Verſäumniſſe dieſer Art rächen ſich zwar oft langſam, aber tief und ſicher. Gerade der Metaphyſiker darf nicht vom augenblicklichen und ſichtbaren Erfolg her ſein Urteil über Tun und Laſſen fällen. Er muß mit tieferer Erkenntnis als unbeſtechlicher Prophet in ſeinem Volke ſtehen, muß mit feinerer Methode, als der Blick auf den äußeren Erfolg oder der Anſchluß an die allgemeine öffentliche Meinung ſie bieten können, den Wert des individuellen Tuns und der geſchichtlichen Entwicklung prüfen. Was er als Weſen der Dinge erſchaut, muß er als Weg ſeinem Volke zeigen, muß es lehren, *die Wahrheit zu tun*, in der Überzeugung, daß nur ſo auch dauernder Erfolg winken kann, nur im Anſchluß an den gottgeſchaffenen ordo naturalis.

Erhaben iſt die Aufgabe des Metaphyſikers, theoretiſch das Weſen der Dinge zu erforſchen. Unendlich verantwortungsvoll iſt aber ſeine Arbeit wegen des notwendigen Zuſammenhanges zwiſchen Metaphyſik und Ethik, zwiſchen theoretiſcher Wahrheitserkenntnis und praktiſcher Lebensgeſtaltung.

H. Joſeph Geyſer als Philoſoph

JOSEPH GEYSER ALS PSYCHOLOGE

Von Univerſitätsprofeſſor Dr. Max Ettlinger †,
Münſter

(Wir trauern um den uns im Herbſt 1929 durch den Tod ſo frühzeitig entriſſenen *Max Ettlinger*, der ein weithin geſchätzter Gelehrter und eine allſeits verehrte, hochſtehende Perſönlichkeit war. — Vorliegender Aufſatz iſt von ihm noch auf dem Krankenlager diktiert worden. Gern hat der Herausgeber dem bereits ſchwer Leidenden perſönlich die Zuſicherung gegeben, die Veröffentlichung dieſer ſeiner letzten Zeilen zu übernehmen. F.-J. v. R.)

An Joſeph Geyſers heutiger erfolgreicher Wirkungsſtätte, im lieben alten München, fand ſich vor mehr als 30 Jahren ein für die damalige Zeit überraſchend großer und reger Kreis von Studierenden der „reinen Philoſophie" zuſammen, aus dem inzwiſchen eine anſehnliche Zahl ſelbſtändiger Denker und namhafter Forſcher hervorgegangen iſt. Wer in dieſem, von echt philoſophiſchem Eros beſeelten, durch keinerlei Schul- oder Parteifanatismus beengten Kreis heimiſch werden durfte, gewahrte bald als deſſen Mittelpunkt die ungewöhnlich anregende Lehrerperſönlichkeit von Theodor Lipps. Er ſpornte nicht nur durch den unermüdlich bohrenden Scharfſinn ſeiner pſychologiſchen Analyſen die Spannkraft jugendlicher Geiſter zum Wetteifer an, ſondern ſtand im Begriff, ſich gerade damals, ſelbſt ſtändig mit den letzten Problemen ringend und zu jeder grundſätzlichen Ausſprache bereit, den Weg von ſeinem urſprünglichen Pſychologismus zu einer eigenartigen Seelenmetaphyſik zu bahnen. In dieſen Auseinanderſetzungen mit Lipps und um Lipps, bei denen Vertreter mannigfacher wiſſenſchaftlicher Standpunkte zugegen waren, beteiligten ſich lebhaft in jenen Übergangsjahren eine nicht geringe Anzahl junger katholiſcher Philoſophen, die zwar zunächſt meiſt in einem engeren Schülerverhältnis zu dem neuſcholaſtiſchen Staatsphiloſophen und Philoſophiehiſtoriker Georg von Hertling ſtanden, aber wie dieſer von Brentano und Lotze ſo weſentlich angeregte Denker alsbald die allgemein philoſophiſche Tragweite jener pſychologiſchen Diskuſſionen erkannten. Beſonders ſelbſtändig in dieſem engeren Kreiſe war unſer heutiger Jubilar, Joſeph Geyſer, uns Jüngeren nicht ſo ſehr imponierend durch die unſichtbare Gloriole des „römiſchen Doktors", den er bereits von der Gre-

goriana mitbrachte, als durch die überlegene Begriffsklarheit und Urteilsſchärfe, mit denen er, in der Disputationskunſt ſtärker als wir anderen geſchult, bei aller froh ſymboliſierenden Kameradſchaft ſeine Theſen und Konkluſionen aufs nachdrücklichſte aufrecht zu erhalten verſtand. Mehr noch als dieſe damals ſchon zutage tretende Begabung für die formale Gedankenführung war es aber die ſachliche Aufgeſchloſſenheit für jede wirklich wertvolle Erkenntnis, die rückhaltloſe Bereitſchaft zur Auseinanderſetzung mit neu auftauchenden ernſthaften Problemen, durch die ſich uns Geyſer bald als ein berufener und befähigter Vertreter der neuſcholaſtiſchen Denkweiſe erwies; jenes Standpunktes, der ja in Männern wie Gutberlet und Fröbes, Mercier, Gemelli u. a. gerade den Fortſchritten der empiriſch-pſychologiſchen Forſchung ſtets gerecht zu werden verſtanden hat und gegenüber den Verengerungstendenzen poſitiviſtiſchen oder pſychologiſchen Überſpezialiſtentums ſtets den unlöslichen Zuſammenhang pſychologiſcher Grundprobleme mit den Weſens- und Prinzipienfragen der „prima philosophia“ aufrecht zu erhalten wußte.

Noch in dem bisher letzten ſeiner Beiträge zu den ſeelenkundlichen Grundfragen, in ſeinen „Unterſuchungen zur Natur des Bewußtſeins“ (1925 f.), hat Geyſer dieſe unlösliche Verflochtenheit der pſychologiſch-philoſophiſchen Problematik ausdrücklich hervorgehoben: „Alle dieſe Probleme liegen ſo, daß, ſobald man ſich daran macht, eines derſelben ernſtlich und gründlich anzufaſſen, man ſchon bald ſich vor immer andere und neue Probleme geſtellt ſieht, ſo daß man leicht ein ganzes Menſchenleben mit dem Verſuch ihrer endgültigen und völligen Bewältigung ausfüllen könnte.“ Mit dieſen Worten hat Geyſer ein gutes Stück ſeines eigenen wiſſenſchaftlichen Lebensprogrammes bekannt. Er hat ſeine grundſätzliche Auffaſſung von den Aufgaben der Pſychologie als Wiſſenſchaft im gleichen Zuſammenhang noch näher in Worten ausgeſprochen, die gerade in den Tagen einer „Kriſe der Pſychologie“ doppelt zu denken geben: „Eine Pſychologie, die den mannigfaltigen von uns erwähnten Problemen methodiſch nachgeht, wird mit Sinn und Recht eine *philoſophiſche* Pſychologie zu nennen ſein. Aber ich ſehe in ihr keinen prinzipiellen Gegenſatz zur ſogenannten *empiriſchen* Pſychologie; denn ſie ſchließt notwendig die geſamte, wiſſenſchaftlich geſicherte und geklärte pſychologiſche Erfahrungserkenntnis ein, wie umgekehrt die letztere ohne die philoſophiſchen Problemſtellungen und ihre Löſungen ein bloßes Baugerüſt bleibt.“

Solche von Geyſer immer feſtgehaltenen und durchgeführten Grundanſichten treten uns bereits in der früheſten ſeiner pſychologiſchen Spezialarbeiten ganz deutlich entgegen: ſeine Münchener Doktorſchrift handelt, angeregt durch einen Vortrag von Oswald Külpe auf dem Internationalen Pſychologenkongreß 1896 zu München, vom „Einfluß der Aufmerkſamkeit auf die Intenſität der Empfindung“ und zwar in der Abſicht, in dieſer ſchon von den Begründern der neueren Experimentalpſychologie vielumſtrittenen Frage einmal die meiſtverwendeten Grundbegriffe klarzuſtellen und dann eine Problemlage herbeizuführen, die zu weiteren exakten Unterſuchungen Anregung gibt, Unterſuchungen, bei denen „der Weg begrenzter und die Gefahr des Abirrens geringer“ geworden iſt. Bereits Lipps hatte in kritiſcher Auseinanderſetzung mit verſchiedenen experimentellen Arbeiten dieſes Fragengebietes auf genauere Unterſcheidung von vier Begriffen gedrungen: Intenſität der Empfindung, Verwandlung einer Vorſtellung in eine Scheinempfindung, Erhebung eines Unbewußten ins Bewußtſein, geſteigerte Bewußtſeinsenergie eines Sinneseindrucks. Nach Geyſer können durch den Einfluß der Aufmerkſamkeit nur die drei letztgenannten Wirkungen zuſtande kommen, aber keine direkte Intenſitätsſteigerung der Empfindung; er deutet entſprechend einige vermeintlich abweichende Experimentalergebniſſe, ſoweit nicht veränderte Adaptation der Sinnesorgane im Spiele iſt, pſychologiſch um.

Daß es Geyſer trotz der ſchon in dieſer Arbeit zutage tretenden gründlichen Kenntnis der ſeelenkundlichen Spezialforſchung letzten Endes immer um die großen theoretiſchen Grundfragen zu tun iſt, erweiſt bereits 1902 die von dem jungen Bonner Privatdozenten veröffentlichte „Grundlegung der empiriſchen Pſychologie“. Es iſt ihm darin offenſichtlich weit mehr als um irgendwelche Sondertheoreme, ſondern um eine allgemeine methodologiſche Rechtfertigung der Pſychologie als Erfahrungswiſſenſchaft zu tun und vor allem auch um ihre Unterſcheidung von der Naturwiſſenſchaft nach Gegenſtand und Methode, wozu die Klärung der weſentlichſten pſychologiſchen Grundbegriffe wie Bewußtſein, Ich, Seele, Inhalt, Akt und dergleichen unerläßlich erſchien. Mit Nachdruck verwahrt ſich Geyſer gegen den Verſuch mancher einſeitigen Experimentalpſychologen, die Tragweite ſolcher begrifflichen Klarſtellungen zu verkennen und faßt überhaupt die von ihm angeſtrebte „empiriſche Pſychologie“ in jenem allgemeineren deſkriptiven Sinne auf, für den ihm nun außer Lipps namentlich Brentano vorbildlich er-

ſcheint; auch die damals noch wenig gewürdigten Gedankengänge von Huſſerls „Logiſchen Unterſuchungen“ kommen in Geyſers Auseinanderſetzung mit der poſitiviſtiſchen Beſchränkung des Erfahrungsbegriffes hilfreich zur Geltung. Von den allgemeinen Theſen dieſer zu wenig beachteten Geyſerſchen Frühſchrift ſei hier nur die wichtigſte hervorgehoben: die ſpezifiſche Daſeinsweiſe des Bewußten iſt nach ihr weder die Daſeinsweiſe einer Subſtanz noch einer Qualität, ſondern „der reinen Relationsexiſtenz gewußter Gebilde“, und darum iſt zu ſolchem Relationsdaſein des Bewußten oder Phänomenalen die Exiſtenz einer realen Pſyche notwendig, die zu ihm nicht ſowohl in der Beziehung der Subſtanz als vielmehr in der reinen Relation des einen wiſſenden Subjekts und der einen inneren Urſache ſteht.

Wie wenig Geyſer bei dieſer vorwiegend theoretiſchen Einſtellung die Ergebniſſe methodiſch einwandfreier ſeelenkundlicher Experimentalforſchung unterſchätzt, zeigt u. a. ſeine Auseinanderſetzung mit einer nur auf unzulänglichen Alltagsbeobachtungen fußenden Arbeit von Moskiewicz „Zur Pſychologie des Denkens“ (1910) im Archiv für die geſamte Pſychologie und mehr noch ſeine, die wichtigſten Ergebniſſe der Würzburger experimentellen Denkpſychologie ſympathiſch würdigende „Einführung in die Pſychologie der Denkvorgänge“ (1909), in der er zugleich die pädagogiſchen Nutzanwendungen aus den neuen Ergebniſſen zieht. Grundlage aller denkpſychologiſchen Erkenntnis, ſo betont Geyſer ſchon in dem erſtgenannten Aufſatz, muß immer „eine möglichſt genaue und erſchöpfende phänomenologiſche Analyſe der Denkvorgänge“ bleiben, und zwar vor allem die genaue Analyſe der Beziehungserkenntnis, für die ihm Brunswigs Arbeit als weſentlicher Fortſchritt gilt. Eine ſolche genaue Analyſe iſt aber „ohne exakte, womöglich experimentell geleitete und kontrollierte Selbſtbeobachtung undurchführbar“. Gerade die nähere Beſchäftigung mit den Problemen der Denkpſychologie hat Geyſer beſonderen Anlaß gegeben, um ſo klarer zwiſchen dem, was Pſychologie und was Logik über das Denken zu ſagen haben, zu ſcheiden, und gegenüber allem Pſychologismus in der Logik die Grenzen klar zu ziehen, wie er dies nachmals auch in ſeinen Schriften über „Wahrheit und Evidenz“ und in den „Logiſchen Streitfragen“ getan hat.

Mochten dem ſcharfen Logiker Geyſer auch die Probleme der Denkpſychologie beſonders naheliegen, ſo hat er ſich doch nicht minder eine allſeitige und bis ins Einzelne gehende Beherrſchung der empiriſchen For-

ſchungsergebniſſe erarbeitet und dieſe Geſamtſumme ſeines pſychologiſchen Wiſſens mit ſeinen theoretichen und metaphyſichen Grundanſichten in allſeitigen Einklang zu ſetzen verſtanden. Davon zeugt kein Werk ſo eindrucksvoll und immer aufs neue anregend wie ſein ſeit 1908 in dritter Auflage erſchienenes und zu zwei ſtattlichen Bänden erweitertes „Lehrbuch der allgemeinen Pſychologie", unſeres Erachtens ein bis heute noch kaum übertroffener Verſuch, das ganze, faſt unüberſehbare Tatſachenmaterial ſeelenkundlichen Wiſſens „zu einem einheitlichen, ſyſtematiſch geordneten Lehrgebäude" zu vereinigen. Es beſteht keine Möglichkeit, die Gedanken dieſes auf der neuſcholaſtiſchen Tradition ſelbſtändig weiterbauenden Werkes nur in kurzen Andeutungen zu umreißen. Die ſtändige kritiſche Auseinanderſetzung mit den Vertretern abweichender Denkweiſen mag vielleicht den Rahmen eines Lehrbuches überſchreiten; aber der tiefer dringende Leſer, der nicht nur *eine* Problemlöſung kennenlernen, ſondern die ganze Problemlage erfaſſen will, wird Geyſer für dieſe mühſame Gedankenarbeit doppelt Dank wiſſen; denn ganz gewiß gilt gerade in der theoretiſchen Pſychologie Geyſers Grundſatz zu Recht: „Wer nicht weiß, wie andere über eine Frage denken, weiß im Grunde auch nicht, wie er ſelbſt über ſie denkt." Nur ein einziger, beſonders markanter und im beſten Sinne moderner Grundzug des Geyſerſchen Werkes ſei hier noch eigens hervorgehoben: das iſt die darin folgerichtig durchgeführte pſycho*genetiſche* Ordnungs- und Erklärungsweiſe der Bewußtſeinsphänomene, wobei in voller Unbefangenheit auch die Theoreme biologiſcher Entwicklungstheoretiker ihre ſachgemäße Auswertung erfahren. Gerade in dieſer Auswertung des Entwicklungsgedankens für das Verſtändnis des menſchlichen Seelenlebens erweiſt ſich Geyſer als ein echter Jünger des Ariſtoteles dem Geiſte, nicht dem Buſtaben nach. Die metaphyſiſchen Schlußbetrachtungen des ganzen weitſchichtigen Werkes über Subſtanzialität, Geiſtigkeit und Unſterblichkeit der menſchlichen Seele gewinnen bei Geyſer eine um ſo feſtere Grundlage durch die in der vorangegangenen Geſamtdarſtellung feſtgehaltene Hauptlehre, daß alles Seelenleben ſich in ſeiner Geſamtentwicklung von urſprünglicher pſychophyſiſcher Gebundenheit zu „immer größerer Freiheit von der Materie" ſtufenweiſe erhebt, in den drei Hauptabſtufungen „der pſychophyſiſchen, der pſychophyſiologiſchen und der rein pſychiſchen Vorgänge". Mag im Gebiete des höheren Seelenlebens neben der Denkpſychologie die Willenspſychologie bei Geyſer auch verhältnismäßig zurücktreten, ſo darf doch

nicht unerwähnt bleiben, daß er in dieſem, wie in anderen Werken, dem metaphyſiſchen Grenzproblem der Willensfreiheit eine eingehende und ſelbſtändige, freilich ſtark intellektualiſtiſch gefärbte Erörterung gewidmet hat. Letzten Endes iſt es unſerem Denker hier wie überall um die metaphyſiſche Weſenserkenntnis des Seeliſchen zu tun.

Dieſe ſeine Metaphyſik des Seelenlebens hat Geyſer unter Entlaſtung von dem großen wiſſenſchaftlichen Apparat ſeines Hauptwerkes kurz zuſammengefaßt in der gehaltvollen Schrift über „Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewußtſein und zum Leibe", die 1914 der Meinerſchen Sammlung „Wiſſen und Forſchen" eingereiht wurde. Das Verhältnis der Seele zu den Bewußtſeinsinhalten wird hier in einer von der Frühſchrift aus 1902 bemerkenswert abweichenden Weiſe dahin beſtimmt, daß „eine dreifache Realbeziehung des Seinsſubſtrates, des wahrnehmenden Subjektes und der tätigen immanenten Urſache" beſteht, gemeinverſtändlicher ausgedrückt: die Seele iſt „Wurzel, Zuſchauer und Täter der mannigfaltigen Vorgänge, die im geiſtigen Innern des Menſchen ſich abſpielen". Demgemäß ergibt ſich unſerem Denker die Weſensdefinition der Seele als „eines im Menſchen lebenden Einzelweſens, das die Zuſtände des Vorſtellens und Fühlens ſowie die Tätigkeiten des Denkens und Wollens in ſich trägt und ſich dieſer ſeiner Lebensvorgänge bewußt iſt", und entſprechend gewinnt ſchließlich Geyſer eine Stellung zum Leib-Seele-Problem, die ebenſowohl den einſeitigen Parallelismus wie die extreme Wechſelwirkungstheorie im Sinne einer neuariſtoteliſchen „Unionstheorie" eigenartig auszugleichen unternimmt.

Den Wiſſensſtand der Pſychologie im ganzen genommen faßt 1922 Geyſers „Abriß der Pſychologie" knapp zuſammen, ohne etwa nur einen Auszug aus dem größeren Lehrbuch zu bieten. Auch hier betont er ſeine Grundauffaſſung von der Pſychologie als einer einheitlichen Wiſſenſchaft, „die ſich im philoſophiſchen Geiſte nur durch organiſche Verbindung empiriſcher und metaphyſiſcher Unterſuchungen als Wiſſenſchaft aufbauen und entwickeln läßt".

Als bisher letzte und reifſte Frucht der unabläſſig ſich vertiefenden und berichtigenden Denkbemühungen um die eigentlichen Grundfragen ſeelenkundlicher Erkenntnis ſind unlängſt in der Vierteljahrsſchrift für wiſſenſchaftliche Pädagogik Geyſers ſchon eingangs erwähnte „Unterſuchungen zur Natur des Bewußtſeins" erſchienen. Es wäre eine feſſelnde Aufgabe, näher darzutun, wie in dieſen theoretiſchen Erörterungen, die doch

„keine endgültigen Erkenntniſſe“ zu bringen beanſpruchen, ſondern nur „Anregungen, grundlegende Probleme einer wahrhaft wiſſenſchaftlichen Pſychologie ſehen und den Verſuch zu ihrer Löſung unternehmen“ wollen, die gleichen prinzipiellen Fragen und Auseinanderſetzungen ſich fortentwickeln, die Geyſer ſchon in ſeinen Frühwerken am Herzen lagen. Er kommt hier wieder auf das Aufmerkſamkeitsproblem zurück, deſſen zentrale Bedeutung für jede Bewußtſeinstheorie er bereits in ſeiner Doktorſchrift erkannt hatte; er nimmt Külpes hinterlaſſene „Vorleſungen über Pſychologie“ zum Anlaß, ſich neuerdings für die unreduzierbare Einheitlichkeit des geiſtigen Ich gegenüber jeder Komplextheorie einzuſetzen und findet dabei neue glückliche Inſtanzen in der Tatſache, daß die geiſtigen Akte, „mindeſtens ſoweit ſie fundierend ſind“, nur zeitlich nacheinander wirklich werden können; und am bemerkenswerteſten iſt es vielleicht, daß Geyſer nunmehr ſeine früher ausdrücklich „reſervierte Haltung“ gegenüber dem Problem des ſeeliſch Unbewußten aufgibt und die Annahme unbewußter geiſtiger Akte damit rechtfertigt, daß in dem „Bewußtſein der Akte ein von ihnen ſelbſt verſchiedener eigener Akt, der ‚Wahrnehmungsakt‘“ unterſchieden werden muß. Unſer Bewußtſein, ſo lautet die im eigentlichſten Sinne vitale Haupttheorie dieſer neueſten Unterſuchungen, beſteht überhaupt nie in einem rein augenblicklichen Daſein der Inhalte unſeres Seelenlebens, ſondern iſt immer ein zeitlich ausgedehnter Prozeß, ein Lebensprozeß, in welchem die einzelnen, ſich ſtändig bewegenden Bewußtſeinsinhalte „in auf- und abſteigender Entwicklung präſent werden“.

In den letzten Jahren hat ſchließlich Geyſer noch einem Sondergebiet der Pyſchologie ſein Augenmerk zugewendet, deſſen ſteigende Bedeutung er bereits 1908 vorausgeſehen hatte: der Religionspſychologie. Er hat eine Reihe vielgerühmter religionsphiloſophiſcher Werke der jüngſten Jahre zum Anlaß genommen, einmal deren pſychologiſche Grundvorausſetzungen des näheren nachzuprüfen. Zuerſt geſchah dies 1912 in einer knappen Auseinanderſetzung mit Rudolf Ottos Buch „Das Heilige“ unter dem Titel „Intellekt oder Gemüt?“, wobei namentlich die unzureichenden Gefühlsanalyſen des Marburger Theologen eine beachtenswerte Kritik erfuhren. Ausführlicher und ſchärfer nahm dann 1924 Geyſer zu Max Schelers „Phänomenologie der Religion“ Stellung. Man kann wohl ſagen, daß hier zwei geiſtige Antipoden der ſeelenkundlichen Grundeinſtellung aufeinander ſtoßen, die in ähnlicher Weiſe um den Vorrang des Erkennt-

nisaktes oder des Lebensaktes im religiösen Bewußtsein sich streiten wie schon die mittelalterlichen Denker um den Vorrang von Intellekt oder Willen diskutiert haben. Aber bei dieser Kontroverse bleibt Geyser nicht stehen, sondern er dringt wesentlich tiefer. Er sucht die seelenmetaphysischen Grundvoraussetzungen aufzudecken, auf denen der Schelersche Personbegriff letzten Endes beruht und bringt denselben in Zusammenhang mit den modernen Ersatzversuchen des substantiellen Seelenbegriffes durch eine sogenannte Aktualitätstheorie (Wundts u. a.), ohne dabei Schelers gelegentliche Äußerungen andersartigen Sinnes zu übersehen.

Gleich den systematischen Untersuchungen erweisen die psychologischen Streitschriften Geysers, wie unerläßlich klare Grundbegriffe und systematische Folgerichtigkeit der Gedankenentwicklung für allen wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt bleiben, und wie sehr gerade dort darauf gedrungen werden muß, wo — wie in der Psychologie unserer Tage — eine krisenhafte Begriffsverwirrung einzureißen droht. Geysers Scharfsinn hat uns auf seelenkundlichem Gebiet eine Reihe von Werken gespendet, die wesentlich dazu beitragen werden, aus dem Trüben wieder ins Klare zu kommen. Darin ist, über alle Einzelleistung hinaus, sein Hauptverdienst um die Psychologie als Wissenschaft zu erkennen.

JOSEPH GEYSERS STELLUNG IN LOGIK UND ERKENNTNISTHEORIE

Von Universitätsprofessor Dr. Kurt Huber,
München

Ein Rückblickender nach Jahrzehnten tiefſchürfender philoſophiſcher Arbeit und reicher Ernte hat Joſeph Geyſer in ſeinem neueſten Werke[1] ſeiner grundſätzlichen und perſönlichen Stellungnahme zur Philoſophie reifen Ausdruck gegeben. Wenn er der Errichtung kühner Syſteme auf Flugſand die Arbeit an den Fundamenten wiſſenſchaftlichen Denkens als vordringlichſte Aufgabe ernſter Philoſophie entgegenſetzt, wenn er — ſcheinbar paradox — die Denker, die nie zu geſchloſſenen Syſtemen gelangten, als die wahren Philoſophen bezeichnet und ſich ſelbſt lieber zu den entſagungsvollen Baumeiſtern an den Fundamenten gerechnet wiſſen will, ſo iſt es offenkundig der Zug zum ſtreng ſyſtematiſchen Denken, der den Denker nicht ſo geradlinig zum univerſalen „Syſtem" kommen läßt. An der Erarbeitung einer harmoniſchen Weltanſchauung, die in ihrem Streben nach einfacher Rationalität ſchwierige philoſophiſche Probleme lieber durch Vorausſetzungen verdeckt, ſtatt ſich an ihre Löſung zu begeben, an einer ſolchen Geiſt und Gemüt befriedigenden Welt- und Lebensſicht liegt ihm nichts. Wie es nur *eine* Wahrheit geben kann, ſo könnte auch nur *ein* umfaſſendes Gedankenſyſtem das Sein der Welt in objektiven Denkgehalten adäquat wiedergeben. Wie weit die hiſtoriſchen Syſteme an dieſem idealen Syſtem teilhaben, das iſt für Geyſer die Frage der hiſtoriſchen Kritik. Unter dieſem Geſichtspunkt wird er auch den eigenen Beitrag zum Syſtem betrachten.

Wenn Geyſers ſelbſtändiges Philoſophieren urſprünglich von dem ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Syſtem ſeinen Ausgang nimmt, ſo darum, weil ihm dies Syſtem nach eingehender kritiſcher Durcharbeitung ſeiner Vorausſetzungen unter den großen hiſtoriſchen Löſungsverſuchen ein Maximum an Wahrheitsgehalt in ſich zu verbürgen ſcheint. Doch bleibt es für Geyſer eben nur Ausgangspunkt zu eigener, einzig vom Streben nach Wahrheit geleiteter Forſchung. Nie iſt Geyſer Scholaſtiker in dem Sinn geweſen, daß er in der apologetiſchen Interpretation des ariſtoteliſch-thomiſtiſchen Syſtems die Hauptaufgabe einer Neuſcholaſtik erblickt hätte. Auf der anderen Seite erweiſt er ſich in der umfaſſenden kritiſchen Auseinanderſetzung mit allen wichtigen philoſophiſchen Strömungen der

[1] Das Prinzip vom zureichenden Grunde, Regensburg 1929, S. 11 ff.

Neuzeit wie kaum ein anderer Denker als echter Ariſtoteliker der Methode, als Meiſter der Aporie. Nur oberflächliche Beſchäftigung mit Geyſers Schrifttum kann über dieſer imponierenden aporetiſchen Leiſtung den Aufbau einer eigenen Syſtematik vermiſſen. Zu jeder neuen Anregung lebendig Stellung nehmend, von immer neuen Geſichtspunkten aus die eigene Poſition ſich ſichernd und vertiefend gelangt der Denker in mannigfach ſich überkreuzenden Anſätzen zu einer in ſich ſelbſt äußerſt konſequenten, geſchloſſenen Grundlegung der Erkenntnislehre und damit der Philoſophie überhaupt, die eines für ſich in Anſpruch nehmen kann: Sie läßt in ſchlichter Form und lichter Klarheit ihre letzten Vorausſetzungen ſo gut wie reſtlos erkennen, die ſyſtemwiſſenſchaftlichen ſowohl wie jene weltanſchaulichen, die nach des Denkers eigenem Urteil in jedem durchgeführten philoſophiſchen Syſtem einen nicht völlig auf rationale Formen zu bringenden Faktor darſtellen. Beiden in ihre letzten Verflechtungen nachzuſpüren iſt das Ziel dieſer kurzen, mehr die Problemſtellung als die Ausführung ſkizzierenden Würdigung.

Mit Ariſtoteles ſtellt Geyſer den rezeptiven Grundzug der Erkenntnisfunktion von vornherein in den Mittelpunkt der Betrachtung. Das Erkennen iſt ihm die eigentümliche geiſtige Aneignung, das „Erfaſſen" der Gegenſtände und ihrer Sachverhalte durch das Bewußtſein, „Einverleibung des Erkannten in das geiſtige Subjekt [2]". Dem erkennenden Subjekt, das immer nur einzelner realer Geiſt [3] iſt, ſteht der Erkenntnisgegenſtand als ſolcher unabhängig gegenüber; er beſtimmt mit ſeinen Sachverhalten die Erkenntnis, nicht umgekehrt. Echtes Erkennen iſt ein Vorfinden, kein Schaffen oder Erzeugen ſeines Gegenſtandes; weit davon entfernt, die aktive Seite in allem Erkennen zu leugnen, ordnet ſie Geyſer doch der Rezeptivität unter. Erzeugt wird im Einzelſubjekt nicht der Erkenntnisgegenſtand, ſondern der Erkenntnisinhalt, ein Inhalt des empiriſchen Bewußtſeins, der die Intention hat, einen Gegenſtand und ſeine Sachverhalte zu treffen. Wahrheit aber iſt die für alle Erkenntnis konſtitutive Relation zwiſchen Erkenntnisinhalt und Erkenntnisgegenſtand, welche ſchon die ariſtoteliſche Logik als Übereinſtimmung faßt,

---

[2] Auf dem Kampffelde der Logik, Freiburg 1926, S. 2. — Vgl. „Grundlagen der Logik", S. 13, 50 f., beſonders „Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie" (1919), S. 2 ff., 5 f., „Erkenntnistheorie" (1922), S. 2 ff.

[3] Am ſchärfſten formuliert Geyſer dieſe *reale* Urvorausſetzung des Erkennens in der „Grundlegung" S. 362, 364 f.

— Übereinſtimmung des Erkenntnisinhalts mit dem durch ihn intendierten gegenſtändlichen Sachverhalt.

Nicht ſo ſehr die Aufſtellung als die logiſche Ableitung dieſes uralten Wahrheitsbegriffs, den wir den objektiviſtiſchen nennen, iſt für die Stellung eines neuzeitlichen Logikers zum Wahrheitsproblem, als der Kernfrage aller Logik und Erkenntnistheorie, entſcheidend. Geyſer bahnt ſich den Weg zum objektiviſtiſchen Wahrheitsbegriff durch eine unmittelbare *Sinnanalyſe* der Begriffe „Erkennen" und „Gegenſtand der Erkenntnis". Es liegt „im Sinne" des Erkennens als eines Erfaſſens, einen Gegenſtand und ſeine Sachverhalte nicht nur zu meinen, ſondern in einem adäquaten Erkenntnisinhalt zu treffen. Es liegt ebenſo „im Sinne" des Gegenſtandes für eine Erkenntnis, daß er wie das erkennende Subjekt ein Seiendes iſt, da nur ein Seiendes „vorgefunden" werden kann; daß dies Seiende alſo unabhängig von ſeinem Vorgefundenwerden in unendlich mannigfaltigen Beziehungen zu anderem Seienden ſteht, daß es Träger von Beſtimmtheiten iſt, die wir ſeine Sachverhalte nennen und die den eigentlichen Gegenſtand der Erkenntnis ausmachen. Kein Wunder, daß Geyſer den allerallgemeinſten Begriff des Seins geradezu als Begriff eines Etwas definiert, „das in einem Bewußtſein vorgefunden werden kann". Eine dritte, vielleicht die folgenſchwerſte Beſtimmung ergibt ſich aus der Sinnanalyſe dieſes Vorfindens: Gegenſtand des Erkennens iſt das Seiende ſelbſt, ohne alle Ausnahme. Als möglicher Erkenntnisgegenſtand iſt es daher dem Erkennen objektiv „gegeben", nicht etwa „aufgegeben". Aus der vollen Identität von möglichem Erkenntnisgegenſtand und Seiendem ſelbſt ergibt ſich für Geyſer erſt mit voller Klarheit und Deutlichkeit, daß die Wahrheit, als Übereinſtimmung des Erkenntnisinhalts mit einem ſeienden Sachverhalt, in jedem Falle ein das Erkennen ſelbſt tranſzendierendes Verhältnis darſtellt[4].

Bei dieſen grundlegenden Sinnbeſtimmungen handelt es ſich für Geyſer durchwegs um unmittelbar gewinnbare, evidente Einſichten, die einer Wiſſenſchaft der Logik vorausgehen, ja ſie allererſt möglich machen. Die Logik kann Erkenntnis nicht von ſich aus begründen, ſondern nur ſchon beſtehende in ihrem Weſen ergründen; ſie geht vom faktiſchen Denken des Einzelſubjektes aus, in dem ſie neben irrtümlichem und unſicherem ein abſolut ſicheres und evidentes Erkennen vorfindet. Mit Recht be-

[4] Vgl. „Grundlagen der Logik" Kap. II, § 2—4, „Grundlegung" Kap. I, „Erkenntnistheorie" Kap. I, „Kampffeld d. Logik" Kap. I, § 1.

zeichnet daher Geyſer ſeine Logik als „gegenſtändliche Logik", in der die logiſchen Funktionen und oberſten logiſchen Grundſätze letzten Endes aus Verhältniſſen am Seienden erfließen und durch ſie beſtimmt ſind [5]. Deren Gegenpol bildet die rein formale Logik im Sinne Kants, welche die logiſchen Formen und Geſetze unabhängig vom Gegenſtand des Erkennens aus der Analyſe der Denkfunktion abzuleiten unternimmt. Eine ſolche Formwiſſenſchaft, die erſt in ihrer Anwendung auf eine irgendwie gegebene Materie des Erkennens (bei Kant das Gegegebene der Empfindungen) den Gegenſtand einer Erkenntnis erzeugte, kann es von Geyſers Vorausſetzungen aus nicht geben. Damit fällt auch die vielfach anzutreffende Abgrenzung von Logik und Erkenntnistheorie als formaler und materialer Grundwiſſenſchaft in ſich zuſammen. Beide Diſziplinen bilden vielmehr eine theoretiſche Einheit [6]. Wenn Geyſer ſpäterhin die Sphäre des Logiſchen mehr und mehr auf die Formen und Inhalte des denkenden Erkennens und damit das ideale Gebiet der Bedeutungen und Bedeutungszuſammenhänge einſchränkt, während er die Unterſuchung der zwiſchen Erkenntnisinhalten und Erkenntnisgegenſtänden beſtehenden Beziehungen als ſpezifiſch erkenntnistheoretiſche Aufgabe faßt, ſo ordnen ſich doch beide Wiſſenſchaften zu einer allgemeinen Erkenntnislehre zuſammen, die er paſſend als „wiſſenſchaftliche Unterſuchung des Sinnes, der Formen, der Quellen, der Ziele und der Mittel des menſchlichen Erkennens" (Erkenntnistheorie 1922) definiert [7].

Eines jedoch ſteht außer Frage: die eigentliche Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie iſt bei Geyſer in das Gebiet einer dieſer vorgängigen Ontologie verſchoben, welche die Formen des Seienden an ſich, unabhängig von ſeiner Beziehung zu einem Bewußtſein, zu unterſuchen hat. Von dieſem Seienden gilt, daß es notwendig ein Etwas iſt und eine beſtimmte Beſchaffenheit, ein Soſein aufweiſt; denn ſonſt könnte es das Erkennen und ſeine Inhalte nicht eindeutig beſtimmen. Und Daſein bedeutet nichts anderes, als daß ein Soſein ſo beſchaffen iſt, daß es Gegenſtand einer Erkenntnis werden kann. Durch die Methode der *Sinnanalyſe* gewinnt Geyſer wie die oberſte Einteilung der Seinsweſen und

---

[5] Vgl. „Grundlegung" S. 196. Zur Kritik der formalen und tranſzendentalen Logik vgl. „Grundlagen" S. 93—108, „Grundlegung" Kap. VII u. VIII.

[6] Am ſchärfſten ſpricht ſich G. in der „Grundlegung" S. 196 gegen ſolche Abgrenzung aus.

[7] Vgl. „Erkenntnistheorie", Vorwort, und „Kampffeld d. Log." S. 24.

Seinsgegebenheiten für das Bewußtſein, ſo die oberſten ontologiſchen Grundſätze, die uns als Seinsfundamente der logiſchen Grundſätze begegnen: Den Satz der Identität, „daß das Sein iſt und das Nichtſein nicht iſt," den Satz des Widerſpruchs, „daß ſich Sein und Nichtſein am Selben zugleich und im ſelben Sinn aufheben". Inwiefern freilich dieſe Sätze die logiſchen Grundſätze des Widerſpruchs und des ausgeſchloſſenen Dritten ontologiſch begründen, läßt ſich erſt dartun, wenn klargeſtellt iſt, auf welche Weiſe der erkennende Geiſt zu ſeinen urerſten Begriffen des Seins und des Nichtſeins gelangt [8]. —

Man kann die bisher in Umriſſen ſkizzierte Grundanſchauung Geyſers über das Verhältnis von Erkennen und Sein kurz als logiſchen Objektivismus und erkenntnistheoretiſchen Abſolutismus bezeichnen: Erſteres, ſoferne für ihn die Sinngeſetze wahren Denkens gegenſtändlich normiert ſind durch Weſensgeſetze des Seins, letzteres, ſoferne im Prinzip, und zwar in der Sphäre echter Weſenserkenntnis, Geyſer eine abſolute und irrtumsloſe Erkenntnis des tranſzendenten Seienden ausdrücklich für möglich hält [9]. In beiden, für den Denker von Anfang an feſtſtehenden Grundanſchauungen wurzelt denn auch ſein doppelter Kampf gegen Subjektivismus und Relativismus, Pſychologismus und Anthropologismus auf der einen, den tranſzendentalen Idealismus aller Spielarten auf der anderen Seite — ein Kampf, der Geyſers ganzes Schrifttum durchzieht. An dieſer großangelegten Auseinanderſetzung bringt ſich Geyſer aporetiſch die eigene Anſchauung zu immer größerer wiſſenſchaftlicher Klarheit.

Die Widerlegung des Pſychologismus und Anthropologismus ſteht für den Denker urſprünglich im Vordergrund des Intereſſes. Ihr gilt — um nur Hauptwerke zu nennen — der auch hiſtoriſch ſo gehaltvolle Aufſatz „Syſtematiſche und hiſtoriſche Darſtellung der anthropologiſchen Auffaſſung des Erkennens" (1909). Ausdrücklich gegen den logiſchen Subjektivismus richten ſich die „Grundlagen der Logik und Erkenntnistheorie" (1909), die Geyſers Standpunkt erſtmals in ſyſtematiſcher Durchführung zeigen. Die dort entwickelten Argumente gegen den Pſychologismus ſind in den ſpäteren Werken mannigfach kürzer wieder-

[8] Zur ontologiſchen Grundlegung der Logik vgl. „Grundlagen" Kap. II, § 3—5; beſonders aber „Grundlegung" Kap. I § 2 und Kap. V § 3.

[9] In letzterem Sinn gebraucht auch *K. Groos*, „Sicherung der Erkenntnistheorie" (1924) S. 11 den Terminus „Absolutismus",

holt [10], tritt doch dieſe Polemik ſpäter an Bedeutung gegenüber der Kritik des tranſzendentalen Idealismus etwas zurück.

Wie Geyſer ſelbſt anerkennend bemerkt [11], haben Huſſerls „Logiſche Unterſuchungen", jene in ihren Wirkungen kaum abzuſchätzende Kritik des Relativismus und Pſychologismus um die Jahrhundertwende, den eigenen Standpunkt umfaſſend ſtützen und vertiefen geholfen. Klar wie wenige im ſcholaſtiſchen Lager erkennt er von Anfang an den inneren Zuſammenhang der Huſſerlſchen Lehre mit Grundanſchauungen des ſcholaſtiſchen Ariſtotelismus, wie er ja durch Bolzano und Brentano auch hiſtoriſch gewährleiſtet iſt. So verbinden ihn wichtige Gemeinſamkeiten mit Huſſerls Begründung des objektiviſtiſchen Standpunkts. Die — faſt überſcharfe — Sonderung der Sphäre logiſcher Sinngeſetzlichkeit von der pſychologiſchen eines dem Kauſalgeſetz unterliegenden pſychiſchen Realgeſchehens, die Rehabilitierung der Logik zur ſelbſtändigen theoretiſchen Grundwiſſenſchaft an Stelle einer praktiſch-normativen Methodenlehre des „richtigen" Denkens findet ſich bei beiden Denkern. So ſind es auch im Kern dieſelben Argumente, die ſie gegen jede Form von Subjektivismus, Relativismus, Anthropologismus und Pſychologismus ins Feld führen. Dort Rückführung der normalen Geſetzlichkeiten der Logik auf letzte pſychiſche Tatſachen und Geſetze des realen Denkens, hier Einſicht in Weſensgeſetzlichkeiten der Gedanken nach ihrem durch die Gegenſtände beſtimmten Sinngehalt; dort relative, irgendwie an unſere menſchliche Organiſation gebundene Geltung der logiſchen Grundſätze, hier deren abſolute, notwendige Geltung für ein denkendes Erkennen überhaupt; dort induktive Wahrſcheinlichkeit der Grundſätze bei ſubjektiver Evidenz ihres Geltungsinhalts, hier objektive und darum notwendige und allgemeingültige Evidenz ihrer Wahrheit. Jeder ſubjektiviſtiſchen Umdeutung des Wahrheitsbegriffs in den einer immanenten Denknotwendigkeit aber ſteht bei beiden Denkern die objektive Beziehung des urteilenden Erkennens auf einen vom Erkenntnisakt unabhängigen Gegenſtand, der objektiviſtiſche Wahrheitsbegriff entgegen.

Gerade in der Beſtimmung dieſes Gegenſtandes der Erkenntnis trennen ſich nun aber Geyſers Wege endgültig von denen Huſſerls. In ihr tritt der idealiſtiſche Grundzug von Huſſerls Lehre zutage, der mit dem

[10] „Grundlegung" Kap. VI u. ö., „Kampffeld" S. 33—36, „Erkenntnistheorie" S. 23 f. u. ö.

[11] „Grundlagen", Vorwort.

engeren ariſtoteliſchen Wahrheitsbegriff unvereinbar iſt. Mit gleicher Schärfe wie gegen den Subjektivismus wendet ſich Geyſer gegen jene Überſpannung des logiſchen Objektivismus zu einem „logiſchen Tranſzendentalismus", wie ihn Huſſerl auf idealiſtiſcher Grundlage in Anſchluß an Gedanken Bolzanos entwickelt. Iſt es für die ſaubere Abgrenzung der logiſchen Sphäre gegen die pſychologiſche wirklich erforderlich, die logiſchen Sinngehalte in ein tranſzendentes Reich geltender „Wahrheiten an ſich", „Sätze an ſich" zu erheben, das bei Huſſerl die Rolle einer neuen platoniſchen Ideenwelt ſpielt? Und werden wirklich geltende Wahrheiten erkannt und nicht vielmehr primär ſeiende — ideale oder reale — Sachverhalte, unter denen auch der ideale Sachverhalt „Wahrheit eines Urteils" ſeine Stelle hat [12]?

Der Einwand, hier gegen Huſſerls Lehre von einem idealen Daſein der Wahrheiten und der Vorausſetzungen ihrer Möglichkeit, der Bedeutungen und der Weſenheiten erhoben, trifft in gleichem Maße alle Auffaſſungen, die den idealen Gegenſtänden außer ihrem Soſein irgendwelche beſondere Art von Exiſtenz zuerkennen wollen. Geyſer wiederholt ihn in ganz ähnlicher Form etwa gegenüber Bauchs [13] Lehre vom „objektiven Urteil" oder Hartmanns [14] Begriff der idealen Exiſtenz. Ein „ideales Daſein" iſt für Geyſer ein Widerſpruch in ſich ſelbſt; ideal nennt er Gegenſtände der Erkenntnis gerade, inſoferne und ſoweit ihr bloßes Soſein betrachtet wird, und nur ſoferne ſie gedacht werden, kommt ihnen ein eigenes Daſein im ſie erkennenden Einzelbewußtſein zu. Sie ſind ſonach „bewußtſeinsabhängige" Gegenſtände, im Gegenſatz zu den „bewußtſeinsunabhängigen", den realen Gegenſtänden, denen eine Exiſtenz unabhängig von ihrem Gedachtſein eignet [15].

In dieſer völlig verſchiedenen Faſſung der grundlegenden Begriffe „realer" und „idealer" Gegenſtände ſteht — was zu betonen iſt — Standpunkt gegen Standpunkt. Huſſerls Auffaſſung wurzelt in dem idealiſtiſchen Grundſatz, wonach die Gegenſtände der intentionalen Akte zwar dieſen Akten tranſzendent, dem tranſzendentalen Subjekt der Akte

---

[12] Zur Kritik vgl. „Alte u. neue Wege der Philoſophie" (1916), beſonders 2. Kapitel. „Grundlegung" Kap. III, beſ. S. 114. „Erkenntnistheorie" S. 42—54.

[13] „Kampffeld" S. 84 ff.

[14] Kampffeld od. Logik S. 255 ff., beſonders S. 274 f.

[15] Neben dieſem „expliziten" Daſein kommt freilich den idealen Allgemeingegenſtänden noch ein „implizites" Daſein in ihren konkreten Beſonderungen zu. Vgl. „Hauptpunkte d. Metaphyſik" (1923), S. 50.

jedoch immanent ſind. Inſoweit mündet ihre kritiſche Würdigung in diejenige des tranſzendentalen Idealismus überhaupt. Auf der anderen Seite ſteht jedoch Huſſerls Lehre von der Weſensſchau, in ihrem Kern ariſtoteliſches Erbgut, mit der ſich Huſſerl in diametralen Gegenſatz zu Kant ſetzt. Es iſt Geyſers beſonderes Verdienſt, die Unabhängigkeit dieſer Lehre und der auf ihr aufgebauten phänomenologiſchen Methode von ihrer idealiſtiſchen Begründung durch Huſſerl aufgezeigt zu haben. Ihr entgegen entwickelt er in den „Neuen und alten Wegen der Philoſophie“ (1916) im Umriß, weiter ausgeführt in der „Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie“ (1919), die Idee einer Phänomenologie auf realiſtiſcher Grundlage, deren Vergleich mit Huſſerls Lehre höchſt lehrreich iſt.

Mit Ariſtoteles und Huſſerl erkennt Geyſer das Faktum einer Weſensſchau, der leibhaften Erſchauung allgemeiner oder beſonderer Weſenszüge am individuell und konkret Gegebenen in vollem Umfange an. Während jedoch Huſſerl in „ideierender Abſtraktion“ dieſe Schauung durch eine einfache Blickwendung auf die „Idee“ des Gegenſtandes oder Sachverhalts erreichen will und die Ideation in den denkbar ſchärfſten Gegenſatz zur „gewöhnlichen“ Abſtraktion des Allgemeinen aus einer Vielheit individueller Gegebenheiten ſetzt, hält Geyſer prinzipiell das beziehende Vergleichen für die Grundlage auch der abſtrahierenden Weſenserfaſſung. Letztere iſt kein geheimnisvolles höheres Schauen über dem Sinnlichen, ſondern ein „Komplex von Schauen und logiſchen Akten“, vornehmlich Akten der Abſtraktion vom Daſein und den durch dasſelbe geſetzten Sachverhalten“ [16].

Iſt ſo dem Akt der Weſensſchau bei Geyſer jeder myſtiſche Schleier genommen, ſo gilt ein Gleiches für die erfaßten Weſenheiten, zumal die allgemeinen Weſenheiten der „Spezies und Genera“. Sie exiſtieren nicht irgendwo und irgendwie an ſich ſelbſt, unabhängig von einem Bewußtſein und realem Daſein, ſondern potentiell in den konkreten Gegenſtänden, denen ſie „eingeformt“ ſind — universalia in re. Erſt im Akt des Schauens am Konkreten treten ſie als ſolche vor den erkennenden Geiſt und erhalten das Daſein erkannter Bedeutungseinheiten. Die Abſtraktion aber, in der ſie gewonnen werden, die Weſensabſtraktion, iſt ihrerſeits freilich auch von der induktiven Abſtraktion eines Allgemeinen aus einer Reihe beſonderer „Fälle“ fundamental verſchieden. So ſind die

[16] „Alte und neue Wege d. Philoſ.“ S. 74.

Weſenheiten für den erkennenden Geiſt ein Vorfindbares, und ſo ſie vorgefunden werden, haben ſie eo ipso auch ein Sein. Die andere Frage, wie ſich die allgemeinen und beſonderen Weſenheiten zu ihren Konkretionen verhalten, worin endlich der Grund ihres Soſeins und ihres konkreten Daſeins liegt, iſt eine ontologiſche, die uns hier nicht berührt. Letzten Endes ſucht Geyſer den gemeinſamen Grund der idealen, ewigen Weſenheiten wie ihrer beſonderen Konkretionen im realen, unendlichen göttlichen Intellekt [17].

Will man Geyſers Auffaſſung der allgemeinen Weſenheiten Begriffsrealismus nennen, ſo iſt der Ausdruck nicht gerade falſch — Geyſer gebraucht ihn ſelbſt in ſeiner Widerlegung der nominaliſtiſchen Auffaſſungen des Empirismus [18] —, trifft jedoch die Eigenart ſeines Standpunktes in gar keiner Weiſe. Denn dieſer Begriffsrealismus unterſcheidet ſich ſehr weſentlich vom ariſtoteliſchen wie von demjenigen Thomas von Aquins. Iſt doch für Geyſer der dem individuellen Gegenſtand zugrundeliegende allgemeine nicht ſelbſt ein Gegenſtand, der in all ſeinen Individuationen der gleiche wäre, ſondern eine identiſche Form (in den Naturgegenſtänden geradezu ein Geſetz), die durch ihre Einzelindividuationen je in verſchiedener Weiſe ausgeprägt und ſo beſtimmt wird, daß ſie ſich von jedem anderen Soſein unterſcheidet. Von dieſen Formen und ihrer Entfaltung in Einzelgegenſtände aus geſehen, gewinnt das Individuelle den Charakter der „Letztbeſtimmtheit" allgemeiner Weſenheiten. Von ihr gilt, daß ſie aus dem Sein der ewigen Weſenheiten nicht reſtlos erklärbar iſt. Dem Reich der ewigen Weſenheiten gegenüber ſteht die wirkliche Welt alles Beſonderen als eine kontingente Welt da, die „ihr außerhalb des idealen Seins ſich abwickelndes Daſein dem Schöpferwillen und der Schöpfertat Gottes verdankt [19]".

Die einſchneidende Kritik Huſſerls bildet eine der Hauptetappen in Geyſers umfangreicher und ſchrittweiſer Auseinanderſetzung mit den wichtigſten Spielformen des tranſzendentalen Idealismus; die eigene Lehre Kants bildet gewiſſermaßen ihr geiſtiges Zentrum, auf das Geyſer ſich immer wieder hingeführt ſieht. Den Kerngedanken des tranſzenden-

[17] Vgl. „Kampffeld d. Logik" S. 282.

[18] „Grundlegung" S. 396, wo übrigens Geyſer den beſſeren Terminus „Univerſalienrealismus" einführt.

[19] Vgl. die grundlegenden Ausführungen über das Verhältnis von Beſonderem und Allgemeinem in „Kampffeld d. Logik" S. 107—130 u. S. 282—284; „Einige Hauptprobleme der Metaphyſik" (1923), Kap. 5.

talen Idealismus kleidet er einmal in die Frage: „Iſt alles, was ein Gegenſtand intentionaler Akte ſein kann, ebenſo notwendig, wie es dieſen Akten (dieſem Bewußtſein) tranſzendent iſt, ſo dem Ich und dem von ihm Abhängigen immanent? Wer dieſe Frage bejaht, ſteht auf dem Boden des Idealismus, wer ſie verneint, auf dem des Realismus." (Neue und alte Wege der Philoſophie. S. 156.) Wer ſie bejaht, läßt den Gegenſtand der Erkenntnis in der Erkenntnisfunktion ſich konſtituieren, und in der Konſtitution des Erkenntnisgegenſtands durch das Bewußtſein ſieht man landläufig das Eigentümliche der idealiſtiſchen Lehre. Das trifft zu, erſchöpft jedoch den Gegenſatz zwiſchen Idealismus und Realismus nicht in ſeinen letzten Tiefen [20].

Auf der einen Seite des idealiſtiſchen Anſatzes ſteht das tranſzendentale Subjekt Kants, letzten Endes die Vernunft, die kraft ihrer eigenen Geſetze die Welt der Gegenſtände erzeugt. Immer wieder betont Geyſer, daß dies tranſzendentale Subjekt eine Konſtruktion ſei, geſchaffen, um die Einheit der Erkenntnisfunktion in der Vielheit der erkennenden empiriſchen Einzelſubjekte zu erklären. Gegeben iſt uns aber nur das Faktum der Erkenntnis durch Einzelſubjekte, und die Einheit der Erkenntnisfunktion erklärt ſich viel unmittelbarer aus der Gleichheit der idealen Beſtimmung, die alle erkennenden Subjekte durch die eine und einheitliche Welt der ſeienden Gegenſtände und ihrer Sachverhalte erleiden [21].

Auf der anderen Seite des idealiſtiſchen Erkenntnisſatzes ſteht eine Welt mannigfaltiger Gegenſtände als Erzeugnis der Vernunft. Und hier iſt es das treibende Motiv idealiſtiſchen Philoſophierens, mit der rationalen Erzeugung der Welt durch die Vernunft vollen Ernſt zu machen. Nach dieſer Hinſicht iſt — wie Geyſer treffend bemerkt — „der Idealismus die folgerichtige Konſequenz des zu Ende gedachten Rationalismus oder Panlogismus". (Kampffeld der Logik S. 280.) Bei Kant, aber auch bei Huſſerl ſtellt „das Gegebene der Empfindung" bezw. die „hyletiſche Schicht" noch einen an ſich irrationalen Reſt dar, an dem als Materie ſich die rationaliſierende Formung zum Gegenſtand vollzieht, ſei es in den Anſchauungsformen und Kategorien Kants, ſei es in den Noeſen und Noemata Huſſerls. Doch ſchon für Huſſerl iſt die gewonnene Rationaliſierung der Welt der intentionalen Akte und Gegenſtände eine durch-

[20] „Kampffeld" S. 280 f.
[21] „Grundlegung d. Logik" S. 362 f.

gängige; die Einbettung aller Gegenſtändlichkeit in notwendige Weſenszuſammenhänge läßt für nichtrationale bloße Tatſächlichkeiten keinen Raum [22]. Faſt noch weiter geht Bauch [23], wenn er ſchon die Empfindung von Verhältniſſen des „objektiven Denkens" durchformt und dadurch erſt als Empfindung möglich ſein läßt. Wenn er in geiſtvoll durchdachter Theorie verſucht, alles Beſondere reſtlos in das logiſche Geltungsgefüge der allgemeinen Kategorien, Begriffe und Naturgeſetze einzuordnen und ſo ſeiner Beſonderheit, ſeiner Kontingenz zu entkleiden, ſo hebt Geyſer als wichtigſten Punkt ſeiner Kritik hervor, daß gerade die Naturgeſetze, wie ſie die Naturwiſſenſchaft aufſtellt, einen kontingenten, irrationalen Kern enthalten, ein bloßes Tatſachenmoment, das ſich niemals in reine Weſens- oder Begriffsbeziehungen auflöſen läßt. Die Ordnung des Beſonderen zum Allgemeinen kehrt der Idealismus um, indem er es aus dem Allgemeinen ableiten möchte. So wird er dem Problem der Realität nicht Herr, die überall nur in individueller Beſonderung auftritt, aus der — nach realiſtiſcher Auffaſſung — erſt ein Allgemeines durch Weſens- oder durch induktive Abſtraktion abgeleitet werden kann. Die Anerkennung der Kontingenz im realen Naturgeſchehen iſt der Punkt, in dem ſich die realiſtiſche von der idealiſtiſchen Auffaſſung der Natur zu tiefſt unterſcheidet. Ja, der Realismus charakteriſiert ſich für Geyſer geradezu als „die logiſch notwendige Denkform eines die Kontingenz der Welt anerkennenden Intellektualismus". (Kampff. der Logik S. 280.)

Man wird in Geyſers Kritik nicht überſehen dürfen, daß ſie an entſcheidenden Stellen den Standpunkt des Realismus ſchon vorausſetzt. Wenn der Denker etwa Kants Lehre von der chaotiſchen Ungeordnetheit der Empfindungen entgegenhält, daß, was wir wahrnehmen, durchaus durchzogen ſei von beſtimmten qualitativen, quantitativen, räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen, die wir genau ſo unmittelbar vorfinden wie die ſinnlichen Träger dieſer Verhältniſſe, ſo enthält der Einwand — wie Kants Standpunkt — ſchon eine beſtimmte Deutung des im Wahrnehmungsakt Gegebenen [24]. In der Behauptung, daß in der Wahrnehmung ein Seiendes unmittelbar vorgefunden werde und dies Seiende die an ihm klar und deutlich erfaßten Beziehungen wirklich beſitze, ſteckt

[22] Vgl. Geyſers ausgezeichnete Kritik in „Alte und neue Wege der Philoſophie" S. 161 ff., beſonders S. 164.

[23] Vgl. *Bauch*, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit (1923) S. 133 ff. und Geyſer, Kampffeld d. Logik, Kap. 4, beſonders S. 146 ff.

[24] Kampffeld d. Logik S. 54.

ja die Theſe des Geyſerſchen Realismus. Und ähnlich ſtellt die echt ariſtoteliſche Auffaſſung, daß das Beſondere dem Allgemeinen, wie in der Erkenntnis-, ſo in der Seinsordnung vorangehe, wohl kaum eine unmittelbar aufweisbare Tatſache dar. Es wäre vielmehr eine beſondere Aufgabe, zu zeigen, daß dieſe Auffaſſung, wie die Geltung der ontologiſchen Grundſätze, ſo Geyſers ontologiſche Faſſung des Kauſalverhältniſſes zur Vorausſetzung hat [25].

Ein dritter Hauptpunkt in Geyſers Kritik des Idealismus betrifft die Konſequenzen der idealiſtiſchen Auffaſſung für den Wahrheitsbegriff. Daß der idealiſtiſche Standpunkt mit dem objektiviſtiſchen Begriff der Wahrheit als „Übereinſtimmung des Urteilsinhalts mit dem in ihm intendierten Sachverhalt“ nicht ohne weiteres vereinbar iſt, zeigte er an Huſſerls Lehre. In der klaſſiſchen Gegenüberſtellung von Kantiſchem und Ariſtoteliſchem Wahrheitsbegriff (Kampff. der Logik [26]) deckt er andrerſeits den Zirkel auf, den Kant in der Beſtimmung der „formalen“ Wahrheit als Übereinſtimmung mit den Grundſätzen des Verſtandes begeht. Dieſe Grundſätze, die ſelbſt nicht im eigentlichen Sinne wahr genannt werden dürfen, erhalten bei Kant ja ihre Rechtfertigung dadurch, daß ſie als Bedingungen der Möglichkeit von Wiſſenſchaft dargetan werden. Das „Faktum“ aprioriſcher Wiſſenſchaft als eines Syſtems denknotwendiger und allgemeingültiger Erkenntniſſe ſelbſt muß Kant unbewieſen vorausſetzen. Schwebt ſo Kants formaler Wahrheitsbegriff gewiſſermaßen in der Luft, ſo gilt ein Gleiches für die im Neukantianismus auf verſchiedene Weiſe durchgeführte Reduktion des Wahrheitsbegriffs auf den Begriff der Geltung. Bei Lask, der von „geometriſchen, phyſikaliſchen u. a. Wahrheiten“ ſpricht [27], und ganz ähnlich bei Bauch [28] läßt ſich verfolgen, wie ſich Wahrheits- und Geltungsbegriff in der ſchärfſten Konſequenz des idealiſtiſchen Gedankengangs in eine unklare Umſchreibung jenes ganz anderen Verhältniſſes verflüchtigen müſſen, das der Realismus als die „beſtehenden Sachverhalte“ kennt und zum einen Träger der Relation „Wahrheit“ macht.

So verlieren für die realiſtiſche Poſition die Begriffe „Einheit des tranſzendentalen Subjekts“, „objektiver Begriff“ und „objektives Urteil“

[25] Dies tritt beſonders deutlich in den erwähnten Darlegungen „Kampffeld“, S. 117 f. und S. 137 f., 140 f. hervor.

[26] Kampffeld d. Logik, Kap. 2.

[27] Vgl. die eindringende, lehrreiche Kritik Lask's in „Grundlegung d. Logik“, Kap. IX.

[28] „Kampffeld d. L.“, S. 89 ff.

wie auch der Begriff der „geltenden Wahrheiten", mit denen der Neukantianismus etwa des Bauchſchen Syſtems als den objektiven Korrelaten der ſubjektiven Erkenntnisfunktion operieren muß, jeden vollziehbaren Sinn. Sie bedarf — wie Geyſer zu zeigen verſucht — nicht des Zwiſchengliedes tranſzendentaler geltender Begriffe und Urteile, mit denen das ſubjektive Urteil übereinſtimmen muß, um „richtig" zu ſein und Wahrheit zu erfaſſen. Identifiziert man die objektiven Urteile oder geltenden Wahrheiten mit den objektiven Sachverhalten und die objektiven Begriffe (Bauchs) mit den allgemeinen Wahrheiten [29], ſo tritt der ariſtoteliſche objektiviſtiſche Wahrheitsbegriff wieder in ſeine alten Rechte. Begreiflich genug, daß Geyſer die komplizierte Urteilstheorie Bauchs genau ſo wie Huſſerls idealiſtiſche Interpretation der Weſensſchau als unnötiger, ja gekünſtelter Umweg erſcheinen muß. Fragen wir jedoch, wozu dieſer Umweg über Sphären der Geltung dem Idealiſten diene, ſo enthüllt ſich uns die Schwierigkeit, die auch der realiſtiſchen Auffaſſung nicht erſpart bleibt: die ſtrenge Übereinſtimmungstheorie der Wahrheit kann eben nur der vertreten, der dem Seienden von vornherein alle die Beziehungen als an ihm unabhängig beſtehend zuſchreibt, welche der Tranſzendentaliſt nur als Reſultat eines komplizierten Zuſammenwirkens von das Seiende konſtituierenden Bewußtſeinsfunktionen zu erklären unternimmt [30].

Daß der Gegenſtand der Erkenntnis in einem gewiſſen Sinn durch das erkennende Bewußtſein erſt konſtituiert werde, leugnet nun auch Geyſer keineswegs [31]. Aber die Konſtitution iſt gebunden an objektive Verhältniſſe im Seienden, die dem Erkennenden in doppelter Form entgegentreten: Als bloße tatſächliche Verhalte, die konſtatiert, und als Weſensſachverhalte, deren Notwendigkeit eingeſehen wird. Geyſers Argumente gegen den Idealismus wurzeln — ſo viel wir ſehen — alle zutiefſt in der Theſe, daß ein als Seiendes in einer evidenten Wahrnehmung oder Weſensſchau Erfaßtes auch *ſinnnotwendig* die an ihm vorgefundenen Beſtimmungen beſitzen müſſe. Und zwar gründet er auf dieſe Sinnotwendigkeit ſowohl die unmittelbare und die induktiv erſchloſſene Tatſachenerkenntnis wie die Soſeinserkenntnis der notwendigen Weſenszuſammen-

[29] „Kampffeld d. Logik", S. 91 f. und S. 66 ff.

[30] Am ſchärfſten tritt der unaufhebbare Gegenſatz beider Standpunkte in der Löſung des Kategorienproblems zutage.

[31] Vgl. beſonders „Erkenntnistheorie", S. 18 ff.

hänge [32]. Iſt die Ausgangsthese durch unmittelbare Evidenz gegen jeden Zweifel geſichert, dann ruht der Bau des Geyſerſchen Realismus auf unangreifbarem Fundament. Auf ihre Sicherung kommt alles an.

Die Eigenart des Geyſerſchen Realismus tritt vielleicht am beſten im Vergleich mit anderen Begründungen des realiſtiſchen Standpunktes hervor. Es geht dem Denker keineswegs darum, auf Grund letzter, zu einem Teil nicht mehr beweisbarer und nicht mehr unmittelbar ſicherbarer Vorausſetzungen eine reale Welt außerhalb des erkennenden Bewußtſeins *induktiv*, daher mit Wahrſcheinlichkeit zu erſchließen und die Brauchbarkeit, ja Notwendigkeit des Schlußverfahrens für Praxis des Lebens und Wiſſenſchaft aufzuzeigen. Dieſem prinzipiell empiriſch-induktiv fundierten Realismus — wie ihn in realiſtiſcher Umbildung Millſcher Gedankengänge neben anderen Denkern wohl am konſequenteſten Erich Becher [33] vertrat — ſteht bei Geyſer eine davon gänzlich verſchiedene „logiſche“ oder Sinnbegründung des Realismus gegenüber. Daß aller Tatſachenerkenntnis und aller Weſenserkenntnis die Sinnerfaſſung der in der Erkenntnisfunktion implizit mitgegebenen allgemeinſten Weſenheiten ſchon logiſch zugrunde liegt, macht unſeres Erachtens das Eigentümliche der Geyſerſchen Ableitung aus [34]. In dieſem genau umſchriebenen Sinn erſcheint es gerechtfertigt, Geyſers Standpunkt als *logiſchen Realismus* zu bezeichnen. Er charakteriſiert ſich hiſtoriſch als tief durchdachte Umbildung des ariſtoteliſchen Realismus, deſſen unhaltbare naiv realiſtiſche Vorausſetzungen auf der ganzen Linie überwunden werden.

Der entſcheidende Gegenſatz gegen Ariſtoteles liegt jedoch bei Geyſer im Ausgangspunkt der Philoſophie. Geyſers Ausgang iſt der Carteſiſche vom Bewußtſein und ſeinen Funktionen, im engeren Sinn von der Urtatſache des erweiterten „Cogito sum“: „Ich habe Bewußtſein von dieſem und jenem.“ In dieſer Urtatſache der Bewußtſeinsbezogenheit auf Objekte beſteht Mannigfaltigkeit auf beiden Seiten, Mannigfaltigkeit

---

[32] Da alles, was Gegenſtand eines Schauens werden kann, irgendwie exiſtieren muß, ſetzt alles ſchauende Erkennen die *Realität* ſeiner Gegenſtände voraus. Eben darum kann ſich auch das Schauen idealer Weſenheiten nur an ihren konkreten Realiſierungen vollziehen.

[33] Vgl. Bechers Schriften und meinen Vortrag „Erich Bechers Philoſophie“ (1930), der eine eingehende Kritik dieſes induktiven Realismus verſucht.

[34] Wäre das Seiende nicht in ſich ſelbſt ſinnhaft, ſo würde unſer Schauen im tatſächlich und konkret Gegebenen niemals einen Sinn erkennen können. So aber erfaßt es in der Weſensſchau die Sinnhaftigkeit der Welt wenigſtens zu einem Teil.

der Objekte wie der Verhaltungsweiſen des Subjekts den Objekten gegenüber. Die grundlegende aber iſt die Verhaltungsweiſe des einfachen rezeptiven „Gewahrens" der Objekte. Auf ihr erſt bauen ſich die aktiven Verhaltungsweiſen auf, als fundamentale das denkende Erkennen der Objekte. Den Übergang zur Aktivität bildet eben der Akt der Reflexion des Bewußtſeins über das ihm in einfachem Gewahrtſein Gegebene. Bloße Rezeption und aktive Reflexion ſind ſo die ſtreng voneinander zu unterſcheidenden Ausgangspunkte des Erkennens.

Im Lichte dieſer kurzen Skizze der Erkenntnis*quellen*, wie ſie Geyſer erſtmals ganz ſcharf in der kleinen „Eidologie" (1921), ähnlich in den ſpäteren Schriften[35] entwirft, gewinnt Geyſers eigene und eigenartige Entwicklung in der Lehre von den Erkenntnis*mitteln* greifbare Geſtalt. Seine Anſchauungen über das Verhältnis von Begriff und Urteil, von begrifflichem und anſchauendem Erkennen haben ſich in engſtem Zuſammenhang mit der aporetiſchen Herausarbeitung des logiſchen Realismus allmählich kryſtalliſiert. Legt er in den früheren Werken, ſo in den „Grundlagen" (1909) den Nachdruck der Analyſe ganz vorwiegend auf das begriffliche Erkennen[36], ſo gewinnt ſehr bald, bedingt durch ſein Bemühen um die Klärung des Evidenzbegriffs, die Unterſuchung des anſchauenden Erkennens immer breiteren Raum. Man braucht nur die, pſychologiſche und erkenntnistheoretiſche Seite des Anſchauungsbegriffs noch nicht in letzter Schärfe auseinanderhaltenden Ausführungen des erſteren Werks mit der Erweiterung des Anſchauungsbegriffs in der „Grundlegung" (1919, Kap. XI) zu vergleichen, um die Reinigung des erkenntnistheoretiſchen Anſchauungsbegriffs von pſychologiſchen Zweideutigkeiten zu verſpüren. Am klarſten legt Geyſer den erkenntnistheoretiſchen Schnitt zwiſchen anſchauendem und begrifflichem Erkennen in der „Erkenntnistheorie" (1922[37]) und im „Kampffeld der Logik" (1926[38]): Hier, in der Anſchauung, ein unmittelbares „leibhaft Gegenwärtighaben" des Objekts im Bewußtſein, dort ein mittelbar beziehendes Erfaſſen des Gegenſtandes durch das Medium der vom Subjekt gebildeten Begriffe; hier buchſtäbliches Zuſammenfallen zur Identität, dort

[35] Vgl. neben der Eidologie beſonders Erkenntnistheorie S. 147 ff. und „Kampffeld der Logik", S. 6 ff. Weiter „Das Prinzip vom zureichenden Grunde" S. 23 ff.

[36] In den „Grundlagen" fehlt bezeichnenderweiſe der Terminus „Anſchauung" im Sachregiſter. Vgl. „Grundlagen" S. 26.

[37] „Erkenntnistheorie" S. 121 ff.

[38] Kampff. S. 6 ff. Vgl. auch „Prinzip vom zureichenden Grunde" S. 34.

Auseinandertreten von Erkenntnisinhalt und Erkenntnisgegenſtand; hier prinzipielle Unmöglichkeit eines Irrtums, wo die Anſchauung die Descarteſchen Merkmale der Klarheit und Deutlichkeit aufweiſt, dort eine mögliche Irrtumsquelle in der „falſchen", d. h. den Gegenſtand nicht treffenden Beziehung der Begriffe auf von ihnen intendierte Gegenſtände. Mit dem pſychologiſchen Gegenſatz zwiſchen „anſchaulichen" und „unanſchaulichen", bezw. „ſinnlichen" und „unſinnlichen" Bewußtſeinsinhalten haben dieſe Beſtimmungen unmittelbar nichts zu tun. Es gibt pſychologiſch kaum ein anſchauendes Erkennen, in dem nicht ganz unanſchauliche, richtiger unſinnliche Bewußtſeinsinhalte der Beziehungserfaſſung enthalten wären. Es gibt umgekehrt kein begriffliches, denkendes Erkennen, deſſen letzte Begriffselemente nicht in einer unmittelbaren erkenntnistheoretiſchen „Anſchauung" in ihrem Sinngehalt leibhaft vor uns ſtünden. Erſt die begrifflich klare Abhebung des erkenntnistheoretiſchen Anſchauungsbegriffs vom pſychologiſchen gibt eigentlich Geyſer das Recht, neben und über der Sphäre ſinnlicher Gegebenheit des phänomenalen konkreten Seins jene höhere Sphäre geiſtigen Schauens anzuerkennen, das am konkret Gegegebenen in unmittelbarer Abſtraktion die allgemeinen Weſenheiten leibhaft erfaßt, welche die „Gegenſtände" unſerer allgemeinſten Begriffe darſtellen. Was Einheit und Vielheit, Ähnlichkeit und Differenz uſw. ſei, das iſt uns eben aus abſtrahierender Anſchauung am konkret Gegebenen der ſinnlichen und inneren Erfahrung in ſeinem allgemeinen Weſen bekannt [39].

Geyſers Idee einer realiſtiſchen Phänomenologie und ſeine realiſtiſche Löſung des Kategorienproblems haben hier ihre Stellung im Syſtem der Erkenntnismittel. Was Kant vergeblich aus der Analyſe des Urteils als *der* Erkenntnisfunktion abzuleiten unternahm, die oberſten Stammbegriffe des Verſtands, die für die Natur als Inbegriff der Erſcheinungswelt geſetzgebend ſein ſollten, das ſucht Geyſer in unmittelbarer Erſchauung am Seienden zu gewinnen und löſt ſo realiſtiſch „die undiſpenſierbar erſte Frage der Erkenntnistheorie, woher unſere urerſten Begriffe ſtammen". In geiſtvollen, zu wenig gewürdigten Andeutungen der „Grundlegung" (Kap. XI) gewinnt er zunächſt aus einer „aprioriſchen Syntheſis des Denkens" die Grundformen der Quantität, Einheit und Mehrheit. Die Kategorien im engeren und eigentlichen Sinn hingegen

[39] In dieſem Sinne geht allerdings das Beſondere dem Allgemeinen der Erkenntnis nach voraus.

als Soſeinsformen der Qualität und qualitativen Differenz haben ihren Urſprung in der ſchauenden „Erfahrung“ des Seins und bilden ſo ein empiriſches Syſtem, das niemals aus einem einheitlichen aprioriſchen Prinzip abzuleiten iſt. Probeweiſe entwickelt Geyſer einige der allgemeinſten Kategorien wie die der Zuſammengeſetztheit, der Singularität, des Allgemeinen und Individuellen. Eine weiteſtmöglich durchgeführte Kategorienlehre bleibt ein Deſiderat der Geyſerſchen Ontologie.

Der ſo alle grundlegenden Seinsbegriffe liefernden Weſensſchau gegenüber erhält das begriffliche Erkennen als indirektes Erkenntnisverfahren bei Geyſer leicht den Charakter einer Ergänzung, ja faſt einer Erkenntnis minderer Dignität, als Zeugnis der Eingeſchränktheit unſerer ſinnlichen und vor allem geiſtigen Anſchauung. Ein vollkommener Geiſt, Gott, erkennt alles in zeitloſer Weſensſchau. Der Begriff hingegen iſt eine an ſich „ſubjektive“ Setzung unſeres Geiſtes, der Gedanke „einer gegenſtändlichen, durch gewiſſe Merkmale beſtimmten Soſeinseinheit [40]“. Eine gegenſtändliche Intention kommt dem Begriff nach Geyſers neuerer Lehre wenigſtens inſoferne zu, als er durch die Verbindung ſeiner Merkmale einen Gegenſtand zunächſt als Gedankending, als ens rationis „beſtimmt“. Logiſche Vorausſetzung der Begriffsbildung iſt ja nur die Vereinbarkeit und Widerſpruchsloſigkeit ſeiner Merkmale, die allein eine Soſeins*einheit* gewährleiſten. Ob dem als logiſch möglich beſtimmten Gegenſtand in der wirklichen oder idealen Sphäre ein Seiendes entſpricht, iſt für das Weſen des Begriffes gleichgültig. Begriffe ſind an ſich nicht wahr oder falſch; ſie werden es erſt durch den von ihnen unabhängigen neuen intentionalen Gedanken, daß ihnen ein Seiendes entſpreche — alſo durch ein Urteil.

Jeder Gedanke, der die Intention in ſich ſchließt, daß der in ihm entworfene Inhalt einen Sachverhalt am Seienden treffe, iſt eben dadurch ein Urteil. Folgerichtig kommt nur für Urteile die Disjunktion des Wahr- oder Falſchſeins, der Übereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung des Gedankeninhalts mit dem ſeienden Sachverhalt in Frage. Sie iſt das einzig untrügliche Kennzeichen echter Urteilsgehalte [41]. Sofort muß

[40] Zu Geyſers Lehre vom Begriff vgl. „Grundlagen“ S. 108 ff., „Grundlegung“ S. 44 ff., „Erkenntnistheorie“ S. 121 ff., „Kampffeld“ S. 12 ff. u. 97 ff.

[41] Zur Urteilstheorie vgl. „Grundlagen“ S. 140—186; die Umarbeitung in der „Grundlegung“ betrifft weſentlich die Lehre vom „negativen Urteil“, deſſen ebenfalls elementarer Charakter anerkannt und von der Negierung eines Urteils ſcharf unterſchieden wird (S. 45). Weiter „Erkenntnistheorie“ S. 135—140 und „Prinzip v. zur. Gr.“ S. 23 ff.,

ſich für Geyſer auf Grund der an ſich durchaus klaren Beſtimmungen die Frage auftun, ob denn die evidenten Weſensſchauungen und Wahrnehmungen, da ſie doch unbedingt „wahr" ſind, nicht auch den Charakter von Urteilen haben? Die Schwierigkeit der Frage liegt auf der Hand. Geyſer löſt ſie in den verſchiedenen Darſtellungen ſeiner Urteilslehre anſcheinend nicht ganz eindeutig. Auf der einen Seite hebt er ſchauendes und begrifflich urteilendes Erkennen möglichſt ſcharf gegeneinander ab [42], auf der anderen muß er das Wahrheitsmoment gerade der Anſchauung uneingeſchränkt zuerkennen und ſo den Gegenſatz weſentlich überbrücken. Am klarſten ſcheinen mir die Darlegungen, die ſich auf den oben erwähnten Gegenſatz zwiſchen Rezeptivität und Aktivität im Erkennen ſtützen [43]. Danach iſt das bloße rezeptive, leibhafte „Haben" von Wahrnehmungs- oder Anſchauungsinhalten ſo wenig ſchon Erkenntnis wie das bloße Denken eines Sachverhalts. Erſt das in der Reflexion ausdrücklich zum Bewußtſein gebrachte Wahrnehmen oder Schauen eines Sachverhalts *als* dieſes beſtehenden Sachverhalts, der zum begrifflichen Denken des Sachverhalts hinzukommende Gedanke des Beſtehens oder Nichtbeſtehens desſelben unterſtehen dem Geſichtspunkt der Wahrheit. Damit wäre wohl wieder einheitlich ein *Gedanke*, eben der Gedanke des Beſtehens (oder Nichtbeſtehens) eines poſitiven oder negativen Sachverhalts, ſei er in Anſchauung leibhaft gegeben oder in begrifflichem Denken intendiert, als Weſenskern des Urteils beſtimmt.

Die Schwierigkeiten, die ſich in der Urteilslehre jeder Analyſe entgegenſtellen, ſteigern ſich beim Problem der Wahrheitsſicherung für das erkennende Subjekt, beim vielberufenen *Evidenzproblem*. Daß Geyſer alle Verſuche, dieſe logiſche Urteilsgewißheit auf ein ſubjektives Gewißheitserlebnis zurückzuführen, als Pſychologismus ablehnen muß, verſteht ſich bei ſeiner objektiviſtiſchen Einſtellung von ſelbſt. Die logiſche Urteilsgewißheit kann, wie die Wahrheit, nur eine objektive, erfaßbare Eigenſchaft des Urteils ſelbſt ſein, nicht des hic et nunc Urteilenden. Sie iſt Begründung eines Urteils durch „einen zweiten Inhalt, zu dem es in einer ſolchen Beziehung ſteht, daß durch ſie ſein Inhalt determiniert und die Wahrheit des Urteils geſichert iſt." (Kampff. der Logik S. 197.) Haftet

---

wo vor allem die „Stellungnahme zum Urteil" (Anerkennung oder Verwerfung) vom Urteil getrennt wird.

[42] So beſonders in „Kampff. d. L." S. 6 ff.

[43] Vgl. „Erkenntnistheorie" S. 139 f.; „Erkenntnistheorie" S. 24 f. und S. 34.

dieſe Gewißheit dem Urteil an, ſo iſt nur die Einſicht in dieſelbe echte logiſche Evidenz.

Um die Weſensbeſtimmung der logiſchen Evidenz hat ſich Geyſer wie wenige Denker bemüht [44]. Er gewinnt ſie ausgehend von der Frage nach dem zureichenden Erkenntnisgrund von Urteilen. Die Einſicht in die zureichende Begründung eines Urteils aus einem oder mehreren anderen *Urteilen* bezeichnet Geyſer als „mittelbare Evidenz". In ihr wird — der wichtigſte Punkt der Geyſerſchen Schlußlehre — die Beziehung, welche zwei Urteile derart verbindet, daß das eine aus dem anderen folgt, unmittelbar *ſchauend* erfaßt. Es iſt die Beziehung des Enthaltenſeins eines Urteilsſinns in einem anderen oder umgekehrt des Aufgehobenſeins eines Urteilsſinns durch einen ihm widerſprechenden anderen. Der Kernakt der deduktiven wie auch der induktiven Schlüſſe wird ſo von Geyſer in die Sphäre ſchauenden Erkennens gehoben [45]. Die Begründung eines Urteils aus anderen Urteilen ginge jedoch in infinitum, gäbe es nicht letzte Urteile, deren Begründung nicht wieder in Urteilen, ſondern in unmittelbarer Wahrnehmung oder geiſtiger Anſchauung liegt. Bei dieſen grundlegenden Urteilen, vor allem bei den allgemeinen Axiomen der Wiſſenſchaften, bei den logiſchen, ontologiſchen, mathematiſchen und anderen Axiomen ſetzt das Problem der „unmittelbaren Evidenz" ein.

Geyſers Kritik offen und verkappt pſychologiſcher Evidenztheorien [46], handle es ſich um die Auffaſſung der Evidenz als eines Gefühls, als Ausdrucks der Organiſation der (realen!) Seele, als pſychiſches „Urphänomen", deckt überall ſcharfſinnig den Punkt auf, an dem ſtatt einer objektiven Garantie ein ſubjektives real pſychiſches Erlebnis ſteht, das für logiſche Geltung nichts beſagen kann. Glaubt jedoch der tranſzendentale Idealismus vielfach einer letzten Evidenz entraten zu dürfen, weil er die Axiome als notwendige Bedingungen der Möglichkeit wiſſenſchaftlicher Erkenntnis aufzeigen zu können vorgibt, ſo irrt auch er. Seine tranſzendentale Deduktion der Axiome führt nur wieder auf das „Faktum" aprioriſcher Wiſſenſchaft zurück, an deſſen Faktizität ja der Zweifel nagen kann. Wenn endlich ein Auguſtinus die einleuchtende Klarheit letzter

---

[44] Vgl. „Grundlagen" S. 249 ff., „Grundlegung" S. 58—63 u. ö., „Über Wahrheit und Evidenz" 1918. „Kampff." Kap. 5 und 6; „Erkenntnistheorie" Kap. IX, „Prinzip v. zureichenden Grunde" S. 31 ff.

[45] Vgl. „Erkenntnistheorie" S. 228 f.

[46] Vgl. beſonders „Kampff. d. Logik" Kap. 5.

Einſichten auf ein Schauen der Dinge in Gott zurückführt, ſo ſetzt dieſe das religiöſe Gemüt ſo anſprechende Lehre die Evidenz vom Daſein Gottes ſchon voraus und läuft ſo in einen Zirkel aus.

Für Geyſer ſelbſt beſteht die logiſche Evidenz „im klaren und deutlichen Sehen des Gefordertſeins eines Urteilsinhalts durch das, was ihn begründet [47]“ —, womit zunächſt nur eine Rahmenbeſtimmung gegeben iſt. Ausdrücklich erkennt er in dieſer Definition neben der objektiven Seite der Begründung auch eine ſubjektive Seite in der Evidenz an, denn das Sehen der Begründung iſt an ſich ein individueller Bewußtſeinsakt. Was Evidenz jedoch ihrem inneren Weſen nach ſei, meint Geyſer nur an Beiſpielen deutlich machen zu können. Die Beiſpiele belegen, daß es für Geyſer zwei Formen evidenter Einſicht gibt, die Evidenz unmittelbarer Wahrnehmung und die Evidenz allgemeiner und beſonderer Weſensſchau. Man kann nun die Evidenz der beiden Sätze „Dies Schwarz und dies Weiß ſind (eigentlich „erſcheinen mir [48]“) verſchieden“ und „$2 + 3 = 5$“ durchaus anerkennen und dennoch der Meinung ſein, daß es ſich in beiden Fällen um etwas gänzlich Verſchiedenes handelt. Evident iſt im Falle des „ſchlichten Wahrnehmungsurteils“ (um Bechers abkürzenden Ausdruck zu gebrauchen) zunächſt nur Daſein und Soſein eines individuellen Wahrnehmungsinhalts. In welcher Weiſe das Wahrgenommene „iſt“, iſt nicht evident; nur „daß es iſt“ ergibt ſich für Geyſer mit Evidenz aus dem Weſensmoment, daß das Wahrgenommene uns in ſeinem Selbſt „leibhaft gegenwärtig“ ſein muß [49]. Daß dieſe ſchlichte Evidenz für den Aufbau der wiſſenſchaftlichen Tatſachenerkenntnis nicht viel leiſten kann, ſcheint immer noch zu wenig beachtet zu werden. Die Weſensevidenz geht hingegen umgekehrt auf das Soſein allein und tranſzendiert das den Soſeinsverhalt erkennende Bewußtſein prinzipiell. Worin wurzelt aber die Evidenz allgemeiner Weſenszuſammenhänge? Einzig und allein in der *Sinnklärung* der Bedeutungen, die als Glieder in das Soſeinsurteil eingehen. So nur kann Geyſer in ſeinem neueſten Werk das Weſen der unmittelbaren Evidenz darin erblicken, „daß ſich von einem geiſtigen Subjekt das Fundiertſein des betreffenden Sachverhalts in ſeinen Gliedern

---

[47] „Kampffeld“ S. 198.

[48] Geyſers Formulierung wahrnehmungsevidenter Urteile iſt an manchen Beiſpielen zu ſehr verkürzt.

[49] Am deutlichſten in „Prinzip vom zureichenden Grunde“ S. 37.

und durch ſie unmittelbar klar und deutlich ſchauen läßt" (Das Prinz. v. zureich. Grunde S. 14). Der „Weſensſinn" der Bedeutungen von „Sein" und „Nicht" fundiert ſo die ontologiſchen Sätze der Identität und des Widerſpruchs, wie der Weſensſinn der Zahlen 2, 3 und 5 das Beſtehen der angeführten Gleichung fundiert. Geyſers von Anfang an angewandte Methode der Sinnanalyſe findet damit ihre letzte Rechtfertigung in ſeiner Auffaſſung vom Weſen der unmittelbaren Evidenz.

Iſt nun die unmittelbare Evidenz, wie ſie Geyſer beſtimmt, ein letztes Wahrheitskriterium? Offenbar ſchließt ihre Anwendung als Wahrheitskriterium zwei Vorausſetzungen in ſich, die uns nicht ohne weiteres ſelbſtverſtändlich erſcheinen: Daß Klarheit und Deutlichkeit einer ſinnlichen oder geiſtigen Anſchauung dem Anſchauenden über allen Zweifel erhaben ſeien und daß in dieſem — aber auch nur in dieſem — Falle dem Schauenden das Seiende ſelbſt gegenüberſtehe. Die erſtere Vorausſetzung ſtempelt auch bei Geyſer die Carteſiſchen Merkmale der Klarheit und Deutlichkeit zu den eigentlichen und letzten Wahrheitskriterien. Inſoferne liegt der Ausgangspunkt aller Evidenz wiederum in einer Beſtimmtheit des individuellen Bewußtſeins. Was aber die zweite Vorausſetzung betrifft, ſo erblicken wir in ihr ja die Grundtheſe des logiſchen Realismus. Man kann ſie mitmachen oder auch nicht; ob ſie jedoch ſelbſt evident ſei — das eben iſt die Frage.

Von Geyſers Auffaſſung der logiſchen Evidenz aus wird nunmehr auch die Rolle erſt verſtändlich, die den *logiſchen* Grundſätzen der Identität, des Widerſpruchs und des ausgeſchloſſenen Dritten im Syſtem der Erkenntnis zufällt. Daß der Denker für ſie wie für die ſie grundlegenden ontologiſchen Sätze abſolute Evidenz beanſprucht, wiſſen wir. Sie ruht letzten Endes auf dem Erſchauen der „Bedeutungen", des „Sinnes" von Sein und Nichtſein an ihren Trägern. Mit anderen beliebigen evidenten Sinnerfaſſungen ſtehen ſie daher hinſichtlich ihrer Evidenz auf einer Stufe; ſo können ſie nicht die ſchlechthin unentbehrliche Vorausſetzung wahrer Erkenntnis überhaupt darſtellen, denn alle unmittelbare ſinnliche und geiſtige Erſchauung von Sachverhalten iſt von ihnen unabhängig. Sie bilden vielmehr die ſelbſtevidenten Prinzipien des *folgernden Erkennens*, indem ſie in allgemeinſter Form die Begründung eines Urteils aus ſeinem Zuſammenhang mit anderen Urteilen ausdrücken. Dabei iſt es für den Begründungszuſammenhang als ſolchen gleichgültig, ob die begründenden Sätz ſelbſt geſicherte Erkenntniſſe oder Hypotheſen oder gar bloße

„Grundſetzungen" darſtellen [50]. Führt ſo das Prinzip vom zureichenden *Erkenntnisgrund* auf den Satz vom Widerſpruch zurück, ſo iſt es doch nicht aus ihm ableitbar, da weder dieſer Satz noch der Satz der Identität beſtimmen, wann ein Urteil wahr iſt. Der letzte zureichende Grund der Wahrheit eines Urteils liegt eben nicht mehr in Urteilen, ſondern in einer dieſe fundierenden unmittelbaren Weſens- oder Wahrnehmungsſchau. Inſoferne iſt das Prinzip des zureichenden Erkenntnisgrundes ein eigenes, letztes Erkenntnisaxiom, das allein über die Sphäre des indirekten begrifflichen Erkennens in die ſie fundierende Sphäre evidenter Anſchauung oder Wahrnehmung hinüberreicht.

Was nun letztere Sphäre betrifft, ſo tut Geyſer einen entſcheidenden Schritt, indem er Weſens- und Wahrnehmungsevidenz als Evidenz *notwendiger* und *tatſächlicher Sachverhalte* charakteriſiert und unterſcheidet. Die im Begriff der Wahrnehmungsevidenz hervorgehobene Schwierigkeit tritt in dem neuen Zuſammenhang faſt noch deutlicher in Erſcheinung, und Geyſer ſelbſt hat ſie in ſeiner neueſten Darſtellung beſonders berückſichtigt. In den Darlegungen, die er hier (Prinz. v. zur. Gr. § 8) der Wahrnehmungsevidenz widmet, ſchränkt er die Geltung auch dieſer Evidenz konſequent auf „dem Bewußtſein klar und deutlich Gegebenes" ein. Die Beiſpiele zeigen jedoch, daß ſelbſt in ſolcher Einſchränkung noch mannigfache Auslegungen möglich ſind. Ob es tatſachenevident iſt, daß die Erde nur einen Mond beſitzt, daß rot und grün verſchieden ſind, hängt doch wohl von der Definition der Tatſachenevidenz ab [51]. Geyſer beſtimmt den Sinn der Tatſachenevidenz als klares und deutliches „Sehen" des Sachverhalts, im Gegenſatz zum klaren und deutlichen „Einſehen" der Notwendigkeitsevidenz. Ausdrücklich betont er jedoch, daß die Beſtimmung der wiſſenſchaftlichen Methoden, die den Übergang von den ſchlichten Wahrnehmungsurteilen zu den wiſſenſchaftlichen Erfahrungsurteilen ermöglichen, zu den ſchwierigſten Problemen einer logiſch-kritiſchen Grundlegung der Erfahrungswiſſenſchaften gehört.

---

[50] Vgl. „Prinzip v. zur. Gr." S. 29 f. — In der „Erkenntnistheorie" faßt G. die allgemeinen Grundſätze außerdem als „negative Bedingung für die Gewißheit aller Urteile über beſondere Sachverhalte" (S. 243).

[51] Außerdem freilich noch von der genaueren Formulierung der Sätze. So kann der Satz „die Erde beſitzt nur einen Mond" nur dann als tatſachenevident gelten, wenn wir ſeinen Sinn auf die gewöhnliche unbewaffnete Wahrnehmung einſchränken. Aſtronomiſch iſt er gewiß nicht evident. Vgl. „Erkenntnistheorie" S. 194—200 und „Prinzip vom zureichenden Grunde" S. 36.

Im Gebiet der Notwendigkeitsevidenz unterſcheidet er weiterhin zwiſchen begrifflicher, analytiſcher, aprioriſcher, und gegenſtändlicher, ſynthetiſcher und damit *empiriſcher* Notwendigkeit [52]. Die Erkenntnis von Sachverhalten zwiſchen Begriffen hängt allein von der Setzung der in ihnen vereinheitlichten Merkmale ab und iſt „in dieſem Sinn" erfahrungsunabhängig. Ein viel ſchwierigeres Problem verbirgt ſich hinter der Frage, ob es eine anſchauliche Erkenntnis ſynthetiſcher gegenſtändlicher Notwendigkeiten gibt, — einer Frage, die für Geyſers Syſtem eine ganz ähnliche Rolle ſpielt wie für Kant die Frage nach der Möglichkeit ſynthetiſcher Urteile a priori. Und auffallend genug iſt auch ſeine Begründung der Möglichkeit ſolcher Anſchauung derjenigen Kants analog. Wie Kant auf das „Faktum" aprioriſcher Erkenntnis, ſo weiſt Geyſer auf das Faktum anſchaulicher Erkenntnis allgemeiner gegenſtändlicher Notwendigkeit hin. Daß jeder Ton eine beſtimmte Höhe und Stärke haben *muß*, daß Farbe notwendig als ausgedehnte Farbe gegeben ſein *muß*, ſind von Geyſer gerne zitierte Beiſpiele. Im Begriff der Qualität „Farbigkeit" liegt das Ausgedehntſein gewiß nicht enthalten; ohne den „Begriff" der Farbigkeit zu Hilfe zu nehmen, ſehen wir die weſensnotwendige Verbindung von Farbe und Ausdehnung ein. Ähnliche (übrigens viel ſprechendere) Beiſpiele liefern die Raum- und Zeitbeziehungen in Fülle [53].

Gegeben ſind uns in den angezogenen Beiſpielen konkrete Einzelfälle in der Anſchauung. In der *Reflexion* auf die Anſchauung wird die Notwendigkeit des in der Uranſchauung tatſächlich vorgefundenen Sachverhalts erfaßt. Das Zuſehen, „in welchen Momenten der angeſchauten konkreten oder allgemeinen Gegenſtändlichkeiten ein zwiſchen ihnen geſehenes beſtimmtes Verhältnis gründet," liefert die höchſt erreichbare Einſicht in die Seinsnotwendigkeit oder aber umgekehrt die für unſer Erkennen bloße Tatſächlichkeit des Sachverhalts. Wo wir im Weſensſinn der Träger der Relation dieſe als „fundiert" erſchauen können, beſteht Notwendigkeit, wo nicht, bloße Tatſächlichkeit des erſchauten Sachverhalts. Letztere allein bildet die Grundlage des *induktiven* Schließens,

---

[52] Geyſer gibt damit dem Terminus „empiriſch" einen vom Gewöhnlichen abweichenden Sinn. So kann er auch von einer empiriſchen Auffindung der Kategorien ſprechen.

[53] Vgl. „Erkenntnistheorie" S. 248 ff. Daß „rot und grün verſchieden ſind", wird zunächſt als tatſächlich, in der Reflexion als notwendig erfaßt. Dabei die *ſcheinbar* uneinheitliche Einreihung ſolcher Urteile an den verſchiedenſten Stellen je nach dem Zuſammenhang!

deſſen Verallgemeinerungen weſensnotwendig nur Wahrſcheinlichkeitscharakter höheren oder geringeren Grades tragen können, ſolange ſie letzten Endes auf der *Annahme* einer Realgeſetzlichkeit der Natur gründen. Doch erhebt ſich für Geyſer gerade von hier aus das Problem, ob dieſe Grundvorausſetzung aller Induktion nicht ihrerſeits zu einſichtiger Gewißheit erhoben werden könne [54].

Bemerkenswert genug ſchafft ſich Geyſer in der angedeuteten „Methode der prüfenden Reflexion auf das in ſinnlicher oder innerer Erfahrung anſchaulich Gegebene" ein ſubtiles Inſtrument, von dem bloßen Sehen von Sachverhalten günſtigenfalls zur Einſicht in deren notwendiges Beſtehen aufzuſteigen. Der Kern ſolcher Einſicht iſt das Erfaſſen eines *Seinsgrundes* für das Beſtehen des Sachverhaltes in beſtimmten Momenten ſeiner Träger. Vom oben erörterten Erkenntnisgrund iſt der Seinsgrund auf das beſtimmteſte zu unterſcheiden. Auf ihn, nicht auf den Erkenntnisgrund zielt unmittelbar die Methode der Reflexion. Die Notwendigkeit eines ſynthetiſchen Sachverhaltes einſehen, heißt einen Grund einſehen, warum der Sachverhalt beſteht.

In der allerallgemeinſten Form erörtert Geyſer das Problem des zureichenden Seinsgrundes in ſeinem neuen Werk über das Prinzip des zureichenden Grundes (1929), nachdem er in mehrfachen Anſätzen in ſeiner „Erkenntnistheorie" und in den „Hauptproblemen der Metaphyſik" das ſpeziellere Problem des Daſeinsgrundes, das Kauſalproblem, mit Hilfe der Methode der Reflexion einer neuen Löſung zuzuführen geſucht hat [55]. Doch erſt in der allgemeinen Problemſtellung wird der enge Zuſammenhang der Frage nach der Erkenntnis ſynthetiſcher Notwendigkeiten mit derjenigen nach dem zureichenden Seinsgrund völlig durchſichtig.

Das Prinzip des zureichenden Seinsgrundes beſagt in weiteſter Formulierung, daß es für alles Sein einen zureichenden Grund ſeines Seins geben müſſe. Wo dieſer beſteht, hat das Sein Notwendigkeit und aller Zufall iſt ausgeſchloſſen. Geyſers eingehende Kritik bisheriger Verſuche, den Satz als analytiſchen zu erweiſen oder doch auf den (ontologiſchen) Satz vom Widerſpruch zurückzuführen, hebt die Unmöglichkeit einer einfachen Reduktion glänzend heraus. Er ſelbſt behandelt das Problem

---

[54] Zu Geyſers Auffaſſung der Induktion vgl. „Grundlagen" Kap. V, beſ. S. 379, „Erkenntnistheorie" S. 265 ff. Eine durchgeführte Theorie der Induktion hat G. leider noch nicht gegeben. Sie wäre von ſeinem neuen Standpunkte aus von höchſtem Intereſſe.

[55] Vgl. „Erkenntnistheorie" S. 251 ff., „Kampfprobleme" Kap. 7, S. 96 ff.

unter Verzicht auf einen allgemeinen Beweis des Satzes getrennt für die verſchiedenen Seinsweiſen bezw. Gegenſtandsſtrukturen, das Sein der Relationen, der Subſtanzen und Akzidenzen, der Weſenheiten und des Daſeins, für deren jedes nach dem zureichenden Grund gefragt werden kann [56].

Von erkenntnistheoretiſch höchſter Bedeutung als Grundprinzip der Realerkenntnis iſt der Satz vom zureichenden Grunde des Daſeins, das allgemeine Kauſalprinzip, das hier in einen umfaſſenden ontologiſchen Problemzuſammenhang eingeordnet erſcheint. Geyſers Stellung zum Kauſalprinzip iſt in ihrer Entwicklung für das Werden ſeines erkenntnistheoretiſchen Standpunktes charakteriſtiſch. Hatte er in der früheren Abhandlung über „Naturerkenntnis und Kauſalgeſetz“ (1906) das Prinzip noch im Sinn der meiſten Neuſcholaſtiker als analytiſches aufgefaßt, ſo erweiſt er in dem Beweis aus Anſchauung und Reflexion die Notwendigkeit der empiriſchen Grundlegung. Der Nerv ſeines empiriſch-deduktiven Beweiſes liegt in der Behauptung, daß uns die Kauſalrelation in innerer und äußerer Erfahrung „gegeben“ ſei, in der inneren unmittelbar, in der äußeren durch den vermittelnden Gedanken der Regelmäßigkeit, mit der immer wieder ein beſtimmtes Sein in ſeinem Entſtehen als von einem anderen „abhängig“ vorgefunden wird. Der „Sinn“ des Urſacheſeins iſt der eines Daſeins, das durch ſein Sein das Entſtehen eines anderen Seins notwendig „nach ſich zieht“. Ihn erleben wir im inneren Willensakt, in der Folge aktiver Geiſtesoperationen, in der äußeren Willenshandlung unwiderleglich, wenn wir auch über das Soſein dieſes Nach-ſich-Ziehens nichts auszuſagen vermögen. Die Kauſalrelation exiſtiert alſo wirklich. Sie ſetzt jedoch nicht, wie andere Relationen, begrifflich ihre beiden Relate voraus, ſondern geht begrifflich dem Daſein des zweiten Relats, der Wirkung, voraus, die ſie erſt „möglich“ macht. Aus der Reflexion auf dieſe eigenartige Realrelation geht nun für Geyſer evident hervor, daß das tragende Moment derſelben auf der Seite des Bewirkten nicht in deſſen Soſein, ſondern nur in deſſen Daſein liegen kann, — ein Gedanke, deſſen Stringenz uns allerdings nicht ohne weiteres einſichtig erſcheint. Er fundiert aber ſeinerſeits den allgemeinen Beweis des Kauſalprinzips. Geyſer argumentiert: Wenn ein beliebiges Entſtandenes nur als Entſtandenes, alſo ſeinem Daſein nach, *weſensmäßig* als Träger der

[56] Vgl. „Prinzip v. zureichenden Grunde“ Kap. III, § 2—7.

Kauſalrelation eingeſehen werden kann, ſo muß ebenſo weſensnotwendig *alles* Entſtandene, ſoferne es entſtanden iſt, eine Urſache haben. Dieſer Schluß iſt — was gegen Einwendungen Franzelins [57] und Heſſens hervorgehoben ſei [58] — als ſolcher unanfechtbar. Er ſetzt den „ariſtoteliſchen Begriffsrealismus" ſo wenig voraus wie der in gewiſſem Sinne umgekehrte, daß alles Weiß und Schwarz voneinander verſchieden ſein muß, wenn die Beziehung an *einem* Weiß und Schwarz als Weſensbeziehung erfaßt iſt.

Die Schwierigkeit des geiſtreichen Geyſerſchen Beweisgangs liegt unſres Erachtens weder in der Methode, noch in dem Schluß als ſolchen, ſondern in den beiden Prämiſſen der Erfahrung und Reflexion: Ob das „Nach-ſich-ziehen" der Wirkung durch das Daſein der Urſache uns in der Erfahrung wirklich „gegeben" iſt, ob weiterhin das Bewirkte nur hinſichtlich ſeines Daſeins, als Entſtandenes Träger der Kauſalrelation iſt, das ſind die Behauptungen, von deren Anerkennung es abhängt, ob nunmehr der „Humiſche Zweifel" (Kant) als reſtlos „aus dem Grunde behoben" angeſehen werden darf.

Intereſſant genug ergänzt Geyſer ſeinen Beweis im „Prinzip vom zureichenden Grund" durch eine indirekte Überlegung über die Möglichkeit des Zufalls im Weltgeſchehen [59]. Daß ein Zufall in dem allein hier in Frage kommenden Sinn des Entſtehens eines Daſeienden „aus ſich ſelbſt", unabhängig von allem Wirklichen, nirgends in der Welt vorkomme, beweiſe die Tatſache der ſtrengen Geſetzmäßigkeit der Natur, wie ſie die Naturwiſſenſchaft immer wieder feſtſtelle. An dieſer Tatſache zu zweifeln, ſei etwas ſehr Unwiſſenſchaftliches. Alle eigentlichen Realgeſetze der Natur, wie ſie die Naturwiſſenſchaft formuliert, behaupten nun letzten Endes die Abhängigkeit des Eintretens eines Geſchehens von einem anderen Daſeienden, alſo die Kauſalrelation. Dieſe Abhängigkeit der Kauſalrelation kann nur als „realer Einfluß" direkter oder indirekter Art von ſeiten des erſten Daſeienden auf das entſtehende aufgefaßt werden, woraus ſich wieder der oben ſkizzierte Beweisgang des Kauſalprinzips

---

[57] Vgl. R. Franzelin, Die neueſte Lehre Geyſers über das Kauſalprinzip (Philoſophie u. Grenzwiſſenſchaften I, 3), 1924, S. 38 ff.

[58] Vgl. Joh. Heſſen, Das Kauſalprinzip (1928), S. 167 ff., beſonders S. 184 ff. Eine eingehendere Stellungnahme zu dem Beweis erſcheint hier nicht am Platze.

[59] Ebenda S. 119 ff., beſonders S. 127 f.

ergibt. Charakteriſtiſch iſt für dieſe Ableitung, daß ſie den Rekurs auf die innere Erfahrung völlig vermeidet.

Iſt aber die in dem neuen Beweis vorausgeſetzte durchgängige Geſetzmäßigkeit der Natur wirklich eine Tatſache, die die Naturwiſſenſchaft konſtatiert? Iſt ſie nicht vielleicht doch nur eine „Annahme", die ſich in der praktiſchen und theoretiſchen Vorausſage des Naturgeſchehens allerdings glänzend bewährt? Wäre letzteres der Fall, ſo ruhte Geyſers Beweis aus der äußeren Erfahrung auf einem induktiven Unterbau, wenn auch von noch ſo hoher Wahrſcheinlichkeit, und der Hauptvorzug des Beweiſes, eine abſolut ſichere, evidente Einſicht in die Seinsnotwendigkeit des univerſalen Kauſalzuſammenhangs gewonnen zu haben, würde durch die Ergänzung zum Teil wieder in Frage geſtellt. Ohne weiteres ſtimmen wir Geyſer darin bei, daß die Naturgeſetze nur als faktiſche, dem Realen ſelbſt aufgeprägte Geſetzmäßigkeit ſeines Geſchehens verſtanden werden dürfen, unabhängig davon, ob unſere Formulierung von Naturgeſetzen die faktiſch beſtehenden Geſetzmäßigkeiten auch wirklich trifft[60]. Als Kernfrage des Kauſalbeweiſes erſcheint uns aber nicht die, ob das Weltgeſchehen ein ganz oder teilweiſe zufälliges ſei, ſondern ob die Seinsnotwendigkeit, die wir im realen Geſchehen und Beſtehen immer wieder vorfinden, *ſtreng einſichtig* zu machen ſei. Muß nicht auch Geyſer zugeben, daß die gegenteilige Annahme, das Seiende verhalte ſich durch Zufall ſo, als ob es ſtrengen Geſetzen gehorche, „unendlich unwahrſcheinlich" ſei? Damit ſcheint er uns zu bekräftigen, daß die Entſcheidung über Zufälligkeit oder Notwendigkeit im Weltgeſchehen *nicht mit voller Erkenntnisnotwendigkeit* gefällt werden kann. „Mag ein Narr für Zufall halten, daß Millionen von Blättern allherbſtlich nach dem gleichen Geſetz zu Boden fallen[61];" kann wirklich der Philoſoph mit abſoluter Notwendigkeit das Gegenteil behaupten, ja es nur faktiſch für alle Zeiten ſicherſtellen? Wir meinen, er muß und darf ſich mit „unendlicher Wahrſcheinlichkeit" für Zukunft und ferne Vergangenheit begnügen.

Ein letzter irrationaler Reſt bleibt nach dieſer Auffaſſung wie an den einzelnen Naturgeſetzen, ſo an dem allgemeinen Kauſalprinzip unvermeidlich hängen. Über den unaufhebbaren Unterſchied zwiſchen vérités de raison und vérités de fait führt auch die ſubtilſte Analyſe des Satzes vom zu-

[60] Ebenda S. 124.
[61] Vgl. S. 129.

reichenden Grund nicht hinaus. Die Geltung des Kauſalprinzips iſt ſelbſt beſtenfalls eine vérité de fait, eine Tatſachenwahrheit im Rahmen des der Wiſſenſchaft zugänglichen Weltausſchnitts.

Doch immer wieder drängt es den Denker dazu, den Gegenſatz der beiden Wahrheitsſphären auf einer höheren Stufe der Betrachtung zur Aufhebung zu bringen. Nur von den Grenzen der menſchlichen Erkenntnis aus erſcheint er ihm berechtigt; im objektiven Syſtem der Sachverhalte beſteht er an ſich nicht, drückt vielmehr die Grenzen menſchlicher Weſenserkenntnis aus. Von den Sachverhalten aus geſehen ſind die tatſächlichen wie die notwendigen Sachverhalte zunächſt innerlich mögliche Sachverhalte, und ſo ſteht am Urſprung des Denkens das Syſtem, *das Idealreich aller überhaupt möglichen Weſenheiten und ihrer Verhältniſſe.* Die unmittelbare Schau dieſer Verhältniſſe als eines Ganzen wäre das ideale Ziel aller Erkenntnis; unſere diskurſive, in unendlich vielen Individuen und nacheinander ſich vollziehende Erkenntnis iſt dieſem idealen Reiche nicht adäquat [63].

Immer mehr von dieſem ruhenden Idealreich der Möglichkeiten in die Grenzen unſerer Erkenntnis hineinzuzwingen, iſt Geyſers tiefſtes philoſophiſches Streben. Die geſtellte Aufgabe von Grund aus einheitlich zu beſtimmen und zu löſen, bietet ſich ihm in dem intereſſanten philoſophiſchen Programm ſeiner kleinen „Eidologie“ (1921) ein neuer Begriff der Form als Grundbegriff philoſophiſcher Forſchung an. Ausgehend von der Urtatſache des „Ich habe Bewußtſein von dieſem und jenem“ bezeichnet er das reine, nackte Etwas, das, noch unbeſtimmt und dem Bewußtſein erſt beſtimm*bar*, ſei es auf der Seite des Subjekts oder ſeiner Objekte vorfindlich iſt, als letzte Materie. Seine Beſtimmung hingegen zu einem Soſeienden, das Moment eben, das ein beſonderes oder allgemeines Etwas zu einem ſo beſtimmten macht, iſt ſeine Form. Das alte ariſtoteliſche Begriffspaar, eingeſchränkt auf Realität, erhält in dieſer umfaſſenden Ausdehnung auf Gegenſtände eines Bewußtſeins überhaupt einen völlig neuen Sinn. Form iſt Sinnbeſtimmtheit — aber nicht als abſtrakter Begriff mit ſeinen Merkmalen, ſondern als lebendiges geſtaltendes logiſches Prinzip des Soſeins. Je allgemeiner der Begriff, deſto ärmer ſein Inhalt; je höher umgekehrt die Form, deſto reicher iſt die in ihr ſich entfaltende Welt niedererer Formen bis zum Konkreten. Die

---

[62] Vgl. „Erkenntnistheorie“ S. 162 f.

oberſte, unendliche Form iſt Gott ſelbſt, das Idealreich aller möglichen Weſenheiten iſt das Reich der ſinnhaften Selbſtentfaltung Gottes [63].

Philoſophie nun als einheitliche Diſziplin iſt Formwiſſenſchaft. Sie hat „die verſchiedenen allgemeinen Formen des Bewußtſeins und ſeiner Objekte klar voneinander zu ſcheiden, hat darauf das Weſen der einzelnen Formen genau zu beſtimmen und ſchließlich das geſetzmäßige Verhältnis aller dieſer Formen zueinander und damit auch die zu jeder Form geſetzmäßig gehörende Materie zu ergründen". So wird die Philoſophie zur Univerſalwiſſenſchaft von der Struktur der Welt, ihrer Objektformen (ſo der Seins-, Wert- und Geltungsformen) wie der Bewußtſeinsformen (ſo der Erkenntnisform und der praktiſchen oder Willensform) und der Struktur der zwiſchen beiden Formſphären beſtehenden Relationen. Die philoſophiſchen Teildiſziplinen verwandeln ſich unter dem eidologiſchen Anſatz aus einem Aggregat zu einem einheitlich geſchloſſenen Syſtem, und geiſtreich unternimmt es Geyſer auch, die hiſtoriſch bedeutſamſten philoſophiſchen Probleme unter dem neuen vereinheitlichenden Geſichtspunkt zu beleuchten. Keine Frage iſt es, daß gerade die den Denker ſelbſt am meiſten beſchäftigenden Fragen, die Antitheſe von Realismus und Idealismus, das Verhältnis von Logik zu Ontologie und Pſychologie, das Kategorien- und Univerſalienproblem in ſolcher Beleuchtung eine außerordentlich prägnante, die tieferen Zuſammenhänge offenbarende Formulierung erhalten.

Und ſo wäre mit dem Programm der Eidologie der Rahmen umriſſen, innerhalb deſſen ſich das philoſophiſche Lebenswerk Geyſers auf ſorgfältigſt gelegtem und nach allen Seiten geſichertem erkenntnistheoretiſch-logiſchem Fundament zur Einheit des Syſtems zuſammenſchließen kann. Der Grundbau iſt einfach, klar und durchſichtig, ſo kompliziert auch in der ins einzelne gehenden Forſchung das Syſtem der evidenten Weſenseinſichten ſich im Zuſammenhang der Formſphären untereinander erweiſt. Daß aber ſolche Evidenz, wenn nicht allen, ſo doch den Wenigen, die zu ihr befähigt ſind, zu gewinnen möglich ſei, daß es einen philoſophiſchen Höhenweg der untrüglichen Weſenseinſicht gebe und geben müſſe, das iſt die große Grundvorausſetzung des Ganzen, die wohl nicht für jeden den Charakter voller Gewißheit tragen dürfte. Getragen iſt

[63] Inſoferne das göttliche Sein zugleich das Beſonderſte und Allgemeinſte von allem iſt, hat die Vorordnung des Beſonderen vor dem Allgemeinen in dieſem ſeinen eigentlichen Grund. Vgl. „Kampffeld" S. 282.

ſolches philoſophiſches Selbſtbewußtſein freilich von einer in der Perſönlichkeit des Denkers verwurzelten, poſitiv aufgeſchloſſenen Stellungnahme zur Welt. Aus ihr allein als einem weltanſchaulichen Hintergrunde des Syſtems erfließt dem Denker die doppelte unantaſtbare Gewißheit, die im Wandel ſeiner Entwicklung den unerſchütterlich feſten Kernpunkt darſtellt: Daß das erkennende Ich der ſeienden Welt als einem nicht gänzlich verſchloſſenen Buche gegenüberſtehe, in dem es nur mit Anſtrengung des ganzen Intellektes zu leſen und zu forſchen brauche, um ſeinen Sinn immer tiefer zu erfaſſen; daß es aber, wo es dieſen Sinn mit voller Klarheit und Deutlichkeit in ſich erlebe, und ſoweit es ihn erlebe, auch die volle, eine und einige Wahrheit ſchaue, rein und unverhüllt als einen Strahl der Gottheit.

JOSEPH GEYSER ALS METAPHYSIKER

Von Univerſitätsprofeſſor Dr. Ludwig Baur,
Breslau

Es ſcheint mir keine ganz einfache und leichte Aufgabe zu ſein, einem lebenden Kollegen zu ſeinem 60. Geburtstage vor der weiten wiſſenſchaftlichen Welt ſozuſagen beſcheinigen zu ſollen, wohin man ihn innerhalb einer beſtimmten Wiſſenſchaft eingruppiere. Dieſe Aufgabe erſcheint noch heikler, wenn der zu Ehrende eine zu feinfühlige Natur iſt, um es zu ertragen, daß man einen Panegyricus über ihn ſchreibe, und wenn er anderſeits doch wieder mit allem Recht, das ehrlich geleiſtete wiſſenſchaftliche Arbeit verleiht, auf den ſachlichen Ertrag und Wert ſeiner Lebensarbeit ſtolz ſein darf, ſo daß es ihm gleichfalls unerträglich ſein müßte, wenn dieſes wiſſenſchaftliche Lebenswerk in ſeiner Bedeutung mißkannt oder falſch gewertet würde. Wenn ich mich trotzdem mit einigem Zögern an dieſe mir in letzter Stunde zugewieſene Aufgabe mache, ſo geſchieht es mit dem feſten Entſchluſſe, von *Joſeph Geyſer als Metaphyſiker* ein möglichſt objektives Bild zu zeichnen, frei von aller künſtlichen Zurechtmachung. Gelingt es mir nicht, oder vermag der verehrte Herr Kollege meine Zeichnung nicht als zutreffend anzuerkennen, ſo möge er das Mißlingen des Porträts nicht üblem Wollen zuſchreiben, ſondern der für jeden Menſchen (zumal beim Fehlen einer näheren perſönlichen Bekanntſchaft) nur ſehr eng begrenzten Möglichkeit, in die Mentalität eines anderen einzudringen.

I.

Der größte Teil der Geyſerſchen Lebensarbeit, und die größte aufgewandte geiſtige Kraft, Energie, Forſcherarbeit und wohl auch innerſter Forſchungstrieb gehören, wenn man den äußeren Maßſtab der Zahl und des Umfangs der von ihm geſchriebenen Werke nimmt, der Logik, Erkenntnislehre und Pſychologie an, nicht der Metaphyſik. Geyſer iſt ſeiner ganzen wiſſenſchaftlichen Natur nach den Problemen der Erkenntnistheorie und Pſychologie verhaftet. Nicht nur hat er ſie in eigenen Werken wiederholt bearbeitet: ſie dringen bei ihm als methodiſch beherrſchender Geſichtspunkt in alle ſeine Unterſuchungen ein.

Aber immer wieder drängt es ihn zugleich hin zur metaphyſiſchen Problematik, zur ſyſtematiſchen Grundlegung, zum ſyſtembildenden Abſchluß im Metaphyſiſchen. Immer wieder zeigt es ſich, daß die tiefſten Quelladern

ſeines Denkens und Forſchens vom metaphyſiſchen Intereſſe geſpeiſt werden. Immer wieder gipfeln die Ergebniſſe ſeiner oft breit angelegten und weitverſchlungenen Gedankenführungen auf in metaphyſiſche Zuſammenfaſſungen und Krönungen.

In der Logik und Erkenntnislehre iſt es das Wahrheits- und Evidenzproblem, das von Geyſer bis in ſeine metaphyſiſchen Urgründe hinein verfolgt wird. In der Pſychologie geht er den metaphyſiſchen Fragen des Seelenlebens, den Fragen nach dem Weſen der Seele, ihrer Geiſtigkeit, ihrer Unſterblichkeit, der Willensfreiheit (auch nach ihrer metaphyſiſchen Seite) nicht aus dem Wege, ſondern greift ſie zuverſichtlich auf und denkt ſie in zähem Ringen um die Löſung durch. Geyſer kennt keine Metaphyſikſcheu, der es nicht vornehm genug erſcheint, ſich mit dieſen verfemten Dingen zu befaſſen, ſondern die Zuſammenhänge von Logik und Metaphyſik, Pſychologie und Metaphyſik, Ethik und Metaphyſik ſtehen ihm durchaus klar vor Augen.

Nicht wenige und nicht unbedeutende *Werke* ſeiner fleißigen Feder befaſſen ſich ausſchließlich oder vorwiegend mit Metaphyſik als ſolcher, oder mit metaphyſiſchen Einzelfragen: „Das philoſophiſche Gottesproblem in ſeinen wichtigſten Auffaſſungen 1899; Naturerkenntnis und Kauſalgeſetz 1906; Allgemeine Philoſophie des Seins und der Natur 1915; Eidologie oder Philoſophie als Formerkenntnis. Ein philoſophiſches Programm Freiburg 1921. Einige Hauptprobleme der Metaphyſik 1923; Auguſtin und die phänomenologiſche Religionsphiloſophie der Gegenwart 1923; Max Schelers Phänomenologie der Religion 1924“ — das ſind die Werke, auf die wir uns zu ſtützen haben, wenn wir „Geyſer als Metaphyſiker“ kurz charakteriſieren wollen. Dazu kommt jetzt noch das ſoeben während des Druckes erſcheinende Buch „Das Prinzip vom zureichenden Grunde, eine logiſch-ontologiſche Unterſuchung“ (1929), das leider nicht mehr berückſichtigt werden konnte.

II.

Zu der Zeit als *J. Geyſer* eine philoſophiſche Dozentur übernahm und in die Reihe der philoſophiſchen Schriftſteller eintrat, war die Stellung der Metaphyſik im Kreiſe der philoſophiſchen Doktrinen nichts weniger als günſtig. Hatte ihr die unmittelbar vorangegangene poſitiviſtiſche und materialiſtiſche Denkweiſe keinen Lebensraum geboten, ſondern ſie deſpektierlich als „Begriffsdichtung“ behandelt, ſo hat die Stellung des Neukantianismus und ſeiner Erkenntnislehre, vertreten von achtunggebietenden

Namen, ihr jede innere Berechtigung und Möglichkeit abgeſprochen und ſie ins Ausdingſtübchen der Erkenntnislehre verwieſen. Die „Königin der Wiſſenſchaften“ war in der weiteren wiſſenſchaftlichen Öffentlichkeit zum Aſchenbrödel degradiert, und wer ſich ihrer annahm, mußte damit rechnen, wiſſenſchaftlich deklaſſiert zu werden. In dieſer durchaus metaphyſikfeindlichen Zeit nahm Geyſer, der die ſcholaſtiſch dialektiſche Schulung im philoſophiſchen Denken ihrem vollen Umfange nach durchgemacht hatte, ſein philoſophiſches Lehramt auf. Heute iſt die Situation ſtark verändert, Die alte Metaphyſikſcheu iſt nicht mehr alleinherrſchend im Kreiſe philoſophiſcher Denker. Schon beginnt man in m. E. etwas zu voller Worttönung von einer „Auferſtehung der Metaphyſik“ zu ſprechen. Es gilt nicht mehr allgemein als Zeichen wiſſenſchaftlicher Rückſtändigkeit, ſich mit metaphyſiſchen Fragen zu befaſſen und die Möglichkeit ihrer wiſſenſchaftlichen Behandlung anzunehmen.

Die Zeit des Krieges und nach dem Kriege hat eine ſtarke Hinwendung der europäiſchen Menſchheit zur Metaphyſik zu verzeichnen. Es wäre aber zweifellos irreführend und nicht dem objektiven Sachverhalt entſprechend, wenn man darin eine ganz einheitliche Geiſtesbewegung erblicken wollte. Sie iſt vielmehr ſehr vielgeſtaltig in ihren Formen wie in ihren Motiven. Jene ſchwärmeriſch-myſtiſche Bewegung, ganz und gar ſubjektiviſtiſcher Art, die man unmittelbar nach dem Kriege glaubte als „religiöſen Aufſchwung“ buchen zu dürfen, mag wenigſtens kurz erwähnt ſein. Ohne kritiſche Grundlegung, ohne intellektuelle Kontrolle, ohne jede logiſche Zucht brauſte dieſe Welle aus einem bis in die Tiefen aufgewühlten und in ſeiner Harmonie geſtörten Seelenleben heran. Sie führte allerlei altes und älteſtes, neues und neueſtes Strandgut mit, das bis von Indien her zu uns getragen wurde (Steiners Anthropoſophie und die Rabindranath-Tagore-Begeiſterung). Heute iſt dieſe Welle, wie es ſcheint, im Abebben.

Daneben aber haben ſich wieder ſehr ernſtgemeinte Verſuche zu einer Neubegründung der Metaphyſik hervorgewagt: teils in der Form der Lebensphiloſophie (Nietzſche, Bergſon, Müller-Freienfels), teils als Metaphyſik der Probleme (Nikolai-Hartmann), teils als Weſensmetaphyſik (Max Scheler), teils als Metaphyſik des Glaubens (Kynaſt). Man kann dieſe Verſuche nicht überſehen und übergehen. Dafür ſind ſie zu ernſt und zu tief. Aber allen dieſen Formen gemeinſam iſt, daß ſie nicht eine rationale, ſondern eine irrationale Metaphyſik, eine auf den Begriff des Irrationalen aufgebaute Metaphyſik ſein wollen. Auf Kant ſich berufend ſpricht man gern

von der irrationalen Glaubensgrundlage des Denkens (Sigwart, W. Windelband, H. Rickert, R. Richter)[1]. Unverkennbar hat der ſog. Objektivismus und der Sinn für Metaphyſik von der phänomenologiſchen Richtung Huſſerls und Nikolai-Hartmanns her gewiſſe Impulſe erhalten, die m. E. allerdings auch nicht allzu hoch zu bewerten ſind. Denn es iſt durchaus richtig, wenn Soehngen (a. a. O. S. 9) ſagt: „Die Geſchichte der modernen Metaphyſik ſchreiben heißt in der jüngſten Philoſophie das Problem des Irrationalen verfolgen. Das Grundproblem der neueren Metaphyſik iſt ſo ſehr das Problem des Irrationalen geworden, daß von hier aus das, was die Modernen unter Metaphyſik verſtehen, erſt klar und deutlich wird."

Das moderne Hervorheben der *Werttheorie* mit ihrem Primat des Willens, des Sollens, wie ſie etwa Rickert vertritt, hat zugleich zu einer Verdrängung der *Seins*betrachtung geführt, die das Charakteriſtikum der bisherigen Metaphyſik geweſen war.

Von pſychologiſchen Betrachtungen aus hat ſich der *Intuitionismus* gegen den ſogenannten metaphyſiſchen Intellektualismus erhoben und zwar auf dem Unterbau des metaphyſiſchen Irrationalismus, des Schopenhauerſchen Voluntarismus, des „Nietzſche"ſchen „Willens zur Macht", des Bergſonſchen élan vital. Daraus hat ſich eine „Philoſophie oder Metaphyſik des Lebens" entwickelt, die, wie Soehngen treffend bemerkt, alle „Modernismen" in ſich vereinigt und daher die beliebteſte Zeitphiloſophie darſtellt: den irrationaliſtiſchen Intuitionismus, den relativiſtiſchen Hiſtorismus und den ſubjektiviſtiſchen Perſonalismus." (a. a. O. S. 20.)

Die eigentliche Stütze des Objektivismus, der Weſenserkenntnis, der Seinsphiloſophie war und iſt heute noch die Philoſophie der Scholaſtik, ob man ſie nur mehr in ihrer auguſtiniſch-platoniſchen oder in ihrer ariſtoteliſch-thomiſtiſchen Ausprägung verſtehe.

So ſehr Geyſer allen Bewegungen und Richtungen des neuzeitlichen metaphyſiſchen Denkens gegenüber ſich aufgeſchloſſen zeigt und ſich mit ihnen innerlich abzufinden beſtrebt iſt, ſo iſt doch der Haupteinfluß, den er ſelbſt an ſich erfahren hat, und der ſeine metaphyſiſche Grundhaltung beſtimmt, die ariſtoteliſche Scholaſtik. Seine Metaphyſik iſt ihm rationale Metaphyſik, d. h. verſtandesmäßig intellektuell begründete Metaphyſik. Geyſer hat ſich ſelbſt unzweideutig ſeinen Platz gewählt und angewieſen, indem er ſich als

[1] Vgl. darüber die ſehr lehrreiche Darlegung von *J. Soehngen* in „Probleme der Gotteserkenntnis" (Veröfftl. d. Albertus-Magnus-Akademie II, 3) München 1928, S. 1 ff.; *J. Volkelt*, Die Quellen der menſchlichen Gewißheit. München 1906.

grundſätzlich innerhalb der Scholaſtik beſtehend bezeichnete. „In der Ariſtoteliſchen Philoſophie," ſagt er im Vorwort zu ſeiner Allgemeinen Philoſophie des Seins, „liegen die Wurzeln der Scholaſtik. Es iſt darum unmöglich, ſich zu jener zu bekennen, von dieſer aber ſich loszuſagen. So kann ich denn weder, noch darf ich den Titel eines Scholaſtikers zurückweiſen. Aber ich weiß, daß dieſer Titel nicht ohne gewiſſe Ungelegenheiten für mich iſt. Solche, die von der Scholaſtik nur eine recht vage Kenntnis haben, pflegen mich für einen extremen Scholaſtiker anzugeben. — Die Scholaſtiker ſelbſt hingegen entdecken in meinen Schriften mancherlei, was von den Anſchauungen der mittelalterlichen Scholaſtik abweicht, und ihnen als eine mehr oder minder bedenkliche Annäherung an moderne Richtungen erſcheint. Jene glauben darum in meinen Arbeiten die Selbſtändigkeit der Forſchung vermiſſen zu müſſen, dieſe hingegen erblicken in ihnen faſt etwas zu viel Selbſtändigkeit. So zwiſchen Scylla und Charybdis eingeklemmt, weiß ich mir keinen beſſeren Rat, als unbekümmert um Links und Rechts den Weg einzuhalten, den mein wiſſenſchaftliches Gewiſſen mir als den richtigen vorſchreibt. Hierbei lebe ich der Zuverſicht, daß die erſtgenannten Beurteiler meiner Arbeiten, wenn ſie nur erſt einmal ſich mit meinem Schrifttum und mit der Scholaſtik etwas genauer bekannt gemacht haben werden, nicht nur zu der Erkenntnis kommen, daß meine Arbeiten nichts weniger als eine unſelbſtändige Übernahme mittelalterlicher Anſchauungen ſind, ſondern auch zu der für ſie vielleicht überraſchenden Einſicht, daß in ihren eigenen Schriften und Theorien viel mehr Scholaſtiſches ſteckt, als ſie ſelbſt ahnen. Was aber die zweiten Beurteiler anbetrifft, ſo muß ich ſie bitten, neben dem Kult der Tradition doch auch dem wiſſenſchaftlichen Weiterarbeiten an den Problemen ein Plätzchen zu gönnen, eingedenk des Umſtandes, daß, wenn auch die Wahrheit ſelbſt nur eine ſein kann, dennoch ihre Erkenntnis ſtets mehr oder weniger hiſtoriſch bedingt bleibt und darum für immer ſowohl extenſiv als intenſiv der Vervollkommnung fähig und bedürftig iſt[1a]."

Damit hat Geyſer ſelbſt in authentiſcher Form und erſchöpfender Charakteriſtik den *Standort* gekennzeichnet, den er *in der Metaphyſik* einnimmt. Und nicht nur dies, ſondern es iſt damit auch bereits in etwa *die Art und Weiſe ſeines Philoſophierens und die Art ſeiner Behandlung metaphyſiſcher Fragen* gegeben. Was er uns darbietet, iſt nicht eine neue groß-

[1a] In ähnlicher Weiſe beſtimmt Geyſer ſeinen philoſophiſchen Standpunkt in ſeinem ſoeben erſcheinenden Buche „Das Prinzip vom zureichenden Grunde" (1929) S. 11—18.

artige Syntheſe, nicht eine konſtruktive Neugeſtaltung nach Art der großen idealiſtiſchen Syſteme, nicht ein glutvolles Hervorbrechen innerer Lebensgefühle und perſonaler Spannungen in ein impoſant anzuhörendes Syſtem irgendeiner Lebensphiloſophie, iſt nicht, um im Stile des philoſophiſchen Feuilletoniſten zu reden, eine „emporreißende" Philoſophie, ſondern in ihren Grundzügen und Grundformen die ſchlichte ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Metaphyſik des geſunden Menſchenverſtandes. Geyſers Art und Weiſe zu philoſophieren iſt nicht ein wildes Voranſtürmen der Gedanken, nicht ein Umſichwerfen mit einer unverſtändlichen Terminologie und Phraſeologie; nicht ein Anfaſſen des Metaphyſiſchen von irgend einem willkürlich gewählten Problemwinkel her, nichts Verſtiegenes: Geyſer verſchmäht es, an aufgedonnerten Problemfaſſaden und tönenden Worten ſich und andere zu berauſchen. Sein Philoſophieren iſt ein nüchternes Vortragen der Fragen und Löſungen, ein bohrendes kritiſches Abwägen, ein Schritt für Schritt vorſichtig vorantaſtendes Suchen, eine ernſte Auseinanderſetzung mit anders gearteten Auffaſſungen auf Grund genauer Kenntnis der Literatur. Es iſt, wie mir ſcheint, nicht unweſentlich beſtimmt durch die dialektiſche Kunſt ſeiner philoſophiſchen Erziehung und Schulung. Inſofern gehört Geyſer nach ſeiner ganzen Art zu philoſophieren bewußt der alten Schule an.

Und wir danken es ihm. Denn zu groß und folgenſchwer ſcheint uns die Gefahr zu ſein, die für die Pflege der Philoſophie innerhalb des Katholizismus und für die katholiſche Theologie im beſonderen ſich ergibt, wenn die Vorliebe für nebuloſe, begriffliche unpräziſe Spekulationen, wenn die Scheu vor klaren Konturen, wenn die gegenwärtig zur Manie gewordene Diskreditierung des Intellekts zu Gunſten irgend eines unkontrollierbaren, in allen Farben ſchillernden „Irrationalen", wenn das Zurückdrängen des Logiſchen zugunſten des Alogiſchen auch innerhalb des Katholizismus weiter um ſich greifen ſollte. Wohl haben wir Verſtändnis für die Berechtigung einer gewiſſen Reaktion gegen „das Königsberger Chineſentum", wie Nietzſche ſich ausdrückt, d. h. gegen eine dürre Nurgelehrſamkeit, der jede Berührung mit dem Leben fehlt: aber einſeitig geltend gemacht wird dieſe Einſtellung zu einer objektiven Gefahr. Vor allem verdirbt ſie die ſtudierende Jugend, die zu der Anſicht kommen muß, ſich an der ſtrengen Zucht methodiſch geſchulten Denkens und feſter Begriffe vorbeidrücken zu können, und ſich dafür lieber mit der tönenden Phraſe vom „flutenden Leben" die Ohren kitzeln zu laſſen. Der Widerſpruch gegen die Strenge und Ein-

deutigkeit dogmatiſcher Begriffe und Sätze, in den ſie dadurch notwendig hineingeführt werden muß, ſoll nur angedeutet ſein.

Man fühlt ſich bei der Lektüre mancher bis zum Himmel emporgelobten Neuerſcheinungen der philoſophiſchen Literatur ſehr verſucht, an ein Wort Kants zu erinnern, der 1796 in ſeiner Schrift „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philoſophie" den „Anſchauungsphiloſophen" ins Gedächtnis zurückrief, daß Philoſophie anſtrengende Denkarbeit, ſtrenge Wiſſenſchaft und kein Genieſchwung eines ahnenden Gefühls ſei.

In der angeführten Selbſtcharakteriſtik Geyſers liegt aber auch ſchon der Hinweis auf die *Geyſerſche Auffaſſung der Aufgabe des katholiſchen Philoſophen.* Das Fußen auf der Scholaſtik bedeutet ihm weder Rückſchritt noch Stillſtand, ſondern eine geſunde motoriſche Kraft, die vorwärts treibt. Geyſer iſt nicht nur überzeugt, daß es auch in der Philoſophie kein Stehenbleiben geben kann, weder in der Problemſtellung noch in den Löſungsverſuchen, ſondern er iſt entſchloſſen, das hiſtoriſch begründete Fortſchrittsprinzip auch in der Philoſophie gelten zu laſſen. Daher läßt er ſich in der Stoffwahl von den modernen Frageſtellungen leiten. Darum zieht er in ſo reichem Maße die Literatur heran und ſetzt ſich mit ihr kritiſch auseinander. Mancher möchte vielleicht wünſchen, daß er darin noch weiter gegangen wäre und eine Reihe neuzeitlicher Metaphyſikprobleme in den Kreis ſeiner Unterſuchungen aufgenommen hätte, die wie die aktualiſtiſche Subſtanzlehre, die Lebensphiloſophie, die Wertphiloſophie, die Forderung Max Schelers nach einer ſoziologiſchen Betrachtungsweiſe der Metaphyſik, der Kritik ein weites Feld eröffnen. Mit dieſer Einſtellung Geyſers zur Scholaſtik, die eine wiſſenſchaftliche Fortſchrittstendenz nicht ausſchließen ſoll, hängt es auch zuſammen, daß Geyſer in ſeinen metaphyſiſchen Unterſuchungen der Erkenntnistheorie einen ſo breiten Raum verſtattet, wie dies in ſeiner Lehre von der Gotteserkenntnis, von der Denkbarkeit des realen Seins, die er eingehend gegenüber den idealiſtiſchen Einwänden Berkelys, Schopenhauers und Natorps nachweiſt, von den logiſchen Prinzipien der Erkenntnis des Tranſzendenten, von Subſtanz und Kauſalität geſchieht. Ähnlich verhält es ſich mit der Berückſichtigung der Probleme und Lehren der modernen Naturwiſſenſchaft, die einen breiten Raum in Geyſers Erörterung metaphyſiſcher Fragen einnimmt.

Vor allem aber iſt ſeinen metaphyſiſchen Unterſuchungen charakteriſtiſch, daß er in allen großen Fragen der Metaphyſik die erkenntnistheoretiſchen Sicherungen zu gewinnen ſucht in ſehr eingehenden und oft weit ausgeſpon-

nenen Auseinanderſetzungen mit Kant. Hierin hat Geyſer eine ſehr anerkennenswerte und fruchtbare Arbeit geleiſtet. Dieſer Verſuch, die metaphyſiſchen Fragen ſelbſtändig vorwärts zu treiben, iſt ſo weitgehend, daß man in mehr als einer grundlegenden metaphyſiſchen Frage den Eindruck erhält, daß Geyſer ſogar in einigen ſeiner Grundauffaſſungen teilweiſe ſelbſt noch ein Werdender ſei.

Der Begriff „Scholaſtik" und „Scholaſtiker" iſt eben nicht etwas völlig Einheitliches und Eindeutiges. Auch innerhalb der modernen ſcholaſtiſchen Metaphyſik ſtehen ſich Schulen, Traditionen und ſachliche Gegenſätze aller Art gegenüber, die, wenn ſie zu Ende gedacht werden, ſchließlich auf die Grundlagen philoſophiſchen Denkens zurückgreifen. Es iſt auch keineswegs ſo, als hätte man ſeit Leos XIII. Enzyklika „Aeterni patris" vom 4. Auguſt 1879 ſich lediglich auf eine Interpretation und Tradition der thomiſtiſchen Philoſophie beſchränkt. Es beſtehen vielmehr bedeutſame Unterſchiede zwiſchen den Dominikanern, den Jeſuiten, der Löwener Schule, der Baeumkerſchen Schule, der Art wie Przywara philoſophiert, und der Art wie Geyſer es tut. Wer dieſe verſchiedenen Ausdrucksformen der Scholaſtik verfolgt, wird nicht verkennen, daß hier eine nicht zu überſehende Lebendigkeit und Elaſtizität des ſcholaſtiſchen Denkens ſich offenbart, ſobald dieſes in lebendige Berührung mit modernen Problemſtellungen tritt und ſich mit ihnen kritiſch auseinanderſetzt. — Geyſers Stärke iſt gerade dieſe kritiſche Auseinanderſetzung mit modernen Problemſtellungen und Löſungsverſuchen. Sie iſt vielleicht auch zugleich ſeine Schwäche, inſofern hinter all den oft breit ausgeſponnenen kritiſchen Durchmuſterungen die ſpekulative Syntheſe und der metaphyſiſche Gedanke manchmal etwas zurückzutreten ſcheint. Oder, um es in einem platoniſchen Gedanken zu ſagen: wenn die vollendete Philoſophie aus der Verwunderung und aus der Begeiſterung entſpringt, ſo iſt in der Geyſerſchen Metaphyſik das Moment der Verwunderung ſtärker ausgeprägt als das der Begeiſterung.

III.

Die letzten Jahre haben innerhalb der ſcholaſtiſchen Vertreter der Philoſophie einen mit zunehmender Schärfe geführten Kampf um *den Sinn und die Methode der Metaphyſik* erlebt: auf der einen Seite der Kampfruf: „reine oder induktive Metaphyſik," der vorwiegend innerhalb des franzöſiſchen, belgiſchen und engliſchen neuſcholaſtiſchen Gelehrtenkreiſes laut geworden iſt, anderſeits die auf deutſchem Boden ſich abſpielenden

Verſuche, Huſſerlſche Phänomenologie und Schelerſche Perſonalphiloſophie den katholiſchen Kreiſen mundgerecht zu machen.

Gegenüber den Verſuchen der phänomenologiſchen Begründung einer Weſensſchau, eines Bergſonſchen Intuitionismus, des Schelerſchen Perſonalismus hat Geyſer wiederholt kritiſch, und im Ergebnis im weſentlichen ablehnend, Stellung genommen.

Der ganze Anſpruch der Phänomenologie, durch phänomenologiſche und eidetiſche Reduktion zu einer Weſensſchau, zur Schau eines Eidos, einer Idee der Tatſachen zu kommen, erſcheint ihm reichlich myſtiſch und wenig begründet. Insbeſondere wendet er ſich gegen die phänomenologiſche Theſe, als ob von der Seele in den von ihr geſchauten „Weſen" völlig andere Inhalte geſchaut würden, als in den unmittelbar geſchauten, individuell beſtimmten Erſcheinungen von der Art jener Weſen. Geyſer verteidigt das Recht des vergleichenden und abſtrahierenden Denkens für die Erkenntnis der Weſenheiten, weiſt auf die Grenzen unſerer Weſenserkenntnis hin und legt den Finger auf die Verkoppelung der Phänomenologie mit dem tranſzendentalen Idealismus Kants, auch um den Preis von Widerſprüchen und Inkonſequenzen, auf ihre Stellungnahme für den Idealismus und gegen den Realismus, auf den ſehr dehnbaren und ungeklärten Begriff des „reinen Bewußtſeins", auf die Konſequenz des idealiſierten Pantheismus, und nennt ſie eine „verzerrte Erkenntnistheorie".

Die phänomenologiſche Methode hat die Vorausſage Huſſerls nicht erfüllt, daß *ſie* erſt endlich die Philoſophie zu ſtrengſter Wiſſenſchaftlichkeit und größter Gewißheit erheben werde. Vielmehr gilt, was ſchon Max Scheler offen ausgeſprochen und neulich auch Peter Wuſt gelegentlich angemerkt hat: daß die Phänomenologen in der Beantwortung ſehr weſentlicher Fragen der Philoſophie, in der Auffaſſung und Methode der Phänomenologie, oft ſehr weit auseinandergehen; daher ſtellt dieſe keineswegs einen einheitlichen Begriff dar.

Dem Verſuch, die Phänomenologie für die Religionsbegründung fruchtbar zu machen, wie er teils von Max *Scheler*, teils von Robert *Winkler* (prot.Theologe) und O.*Gründler* unternommen wurde, ſteht Geyſer daher mit der nötigen kritiſchen Reſerve gegenüber. So ſehr er bereit iſt, das Brauchbare in dieſer Theorie anzuerkennen, ſo beſtimmt iſt auch ſeine Ablehnung der Theorie als Ganzes und ihrer Methoden. Mit eingehender und an jedem Einzelpunkt anſetzender Kritik zeigt Geyſer auf die begriffliche Unſchärfe, die mangelhaften pſychologiſchen Begriffe, die inneren Wider-

ſprüche hin, die ſich in dieſer Theorie (und zwar nicht nur in ihren peripheren Punkten) finden.

Durch die ganze Geſchichte der Philoſophie zieht ſich der Gegenſatz der platoniſchen und ariſtoteliſchen Erkenntnislehre hindurch; im Mittelalter in der Form des Gegenſatzes Auguſtinismus und Thomismus, in der Gegenwart zwiſchen den Vertretern der mehr ariſtoteliſch-thomiſtiſch gerichteten Erkenntnislehre und der mehr platoniſierenden, wie ſie beſonders nachdrücklich von der Phänomenologie geltend gemacht wird, und in dem Gegenſtaz: Intuition (Weſensſchau) gegen Abſtraktion, unmittelbares Bewußtſein von Gott gegen eine durch Folgerungen vermittelte Gotteserkenntnis, ſich ihren Ausdruck geſchaffen hat. Dieſer Gegenſatz lebt neuerdings wieder auf innerhalb des katholiſchen Philoſophenkreiſes ſelbſt in dem Streit um die Methode der Metaphyſik.

Die neue Entwicklung der Metaphyſik hat ſowohl innerhalb der kantianiſchen, als innerhalb der thomiſtiſch-ariſtoteliſchen Entwicklungslinie an die Frage herangeführt, ob nicht die Metaphyſik, anſtatt eine Funktion der Realwiſſenſchaften zu ſein, vielmehr deren Vorausſetzung ſei [2], dieſes Problem hat innerhalb der Scholaſtik ſelbſt ſeine Parallele in der Kontroverſe „reine" oder „induktive" Metaphyſik, die den Neuthomismus eines Jouffroy, Sertillanges, Maréchal, Kremer, Garrigou-Lagrange u. a. von der methodiſchen Einſtellung eines Mercier, Geyſer u. a. trennt.

Die Neuſcholaſtik der letzteren war erkenntnistheoretiſch beſtimmt von einem kritiſchen Realismus. In der Metaphyſik vertrat ſie eine induktive Methode, ließ die Metaphyſik aus den Realwiſſenſchaften erſtehen und erblickt in den Sätzen der Metaphyſik die höchſten, abſchließenden und zuſammenfaſſenden Ergebniſſe aus den Realwiſſenſchaften. In dieſer Auffaſſung waren ihr aus der Reaktion gegen Hegel und den deutſchen Idealismus auch außerhalb der Scholaſtik Bundesgenoſſen entſtanden in Lotze, Hartmann, Külpe u. a.

Neueſtens iſt darin ein beachtlicher Wandel eingetreten. Dieſer iſt von zwei Seiten her beſtimmt: zunächſt von einem genaueren Studium des Thomismus. Thomas hat keine Erkenntniskritik oder Epiſtemologie geſchrieben; aber er hat eine ganz beſtimmte und für ihn charakteriſtiſche Methode, um die Metaphyſik als Wiſſenſchaft aus erſten Prinzipien aufzubauen. — Auf der anderen Seite beſteht heute unverkennbar eine Kriſe

[2] So formuliert *Przywara* ſehr treffend den Sinn dieſer Entwicklung. Philoſ. Jahrb. 42 (1929) 1 ff.

in ſämtlichen Realwiſſenſchaften (Chemie, Biologie, Pſychologie u. a.) bis hinauf zu der Mathematik, die bisher im Rufe ſtand, die ſicherſte aller Wiſſenſchaften zu ſein, eine Kriſe, die bis in die letzten Grundlagen hinabreicht. So iſt die Frage entſtanden, ob nicht die Metaphyſik von den „ewigen Weſensgründen" von dem unſicheren Wechſel der Einzelwiſſenſchaften unabhängig gemacht und auf ſich ſelbſt geſtellt werden müſſe, alſo nicht eine induktiv begründete Schlußfolgerung aus ihnen ſein könne. So nähern wir uns wieder Bolzano und Plato. Die Frage nach einem objektiven Apriori oder einem aprioriſchen Objektivismus taucht in der Metaphyſik wieder auf und verlangt Löſung. Damit iſt, wie Przywara richtig geſehen hat (a. a. O. 20), wieder hingewieſen auf den auch durch die thomiſtiſche Metaphyſik ſich durchziehenden Gegenſatz der platoniſchen Methode der „reductio in prima principia innata" der thomiſtiſchen „Quaestio de Veritate" (wenigſtens in der Redaktion, wie ſie uns heute vorliegt) und der ariſtoteliſchen „reductio in sensibilia", wie ſie der Thomaskommentar zu Boëthius de Trinitate und die Summa theologica darbietet.

Die „reine" Metaphyſik der genannten Neuſcholaſtiker geht nun aus von dem Gedanken, daß der ſog. sensus communis des Menſchen eine ganz beſtimmte Denkausſtattung umfaßt, nämlich eine Anzahl ſelbſtevidenter Prinzipien und Begriffe, aus denen alle Menſchen Motive für ihre Urteile und Regeln für ihr Verhalten ſchöpfen, Prinzipien, die zugleich die allerelementarſte Metaphyſik des Seins darſtellen, die zwar im Erfahrungsgegebenen aufleuchtet, die aber nicht aus ihm abgeleitet werde, die ſich alſo ſpontan auf dem Grund aller Bewußtſeine, unabhängig von jeder einzelwiſſenſchaftlichen Forſchung entwickeln müſſe (Garrigou-Lagrange, Le sens commun 87).

Wenn Geyſer in den Streit zwiſchen reiner und induktiver Metaphyſik, um Objekt und Methode der Metaphyſik eingegriffen hätte, ſo würden wir ihn zweifellos auf Seite der induktiven Metaphyſik finden. Er würde ſicherlich im großen Ganzen Külpes Ausſpruch unterſchreiben: „Das Tor der Metaphyſik öffnet ſich nicht demjenigen, der ſeine Beſatzung auf Schleichwegen, wie Intuition, intellektueller Anſchauung und ſonſtiger Myſtik zu überrumpeln verſucht, ſondern nur dem, der in offenem, ehrlichem Kampfe den Zugang zu ihr erobert und ſichert [3]." Freilich führt Geyſers Methode über die induktive Metaphyſik Külpes, die den Poſitivismus nicht völlig abgeſtreift hat, hinaus.

[3] O. *Külpe*, Die Philoſophie der Gegenwart in Deutſchland[7]. 1920. S. 141.

Geyſers ganze metaphyſiſche Arbeitsweiſe bewegt ſich auf dem Boden der Methode, die verlangt, daß das rationale Denken in ſteter Berührung mit der Erfahrung bleibe, nicht etwa nur in dem Sinne, daß die Erfahrung nur die Illuſtration und Exemplifikation ihrer rein rationalen Gedankengänge wäre, ſondern ſo, daß dieſe aus jener herausgearbeitet werden. In allem zeigt ſich dieſe Arbeitsweiſe, die Geyſer an die Seite der Schule Merciers ſtellt. Ob er die Grundbegriffe der Metaphyſik entwickeln möge, den Seinsbegriff, den Subſtanzbegriff, den Kauſalitätsbegriff, die Relationskategorie uſf., immer knüpft er an die realen Tatbeſtände des Naturgeſchehens und des ſeeliſchen Geſchehens an, um von ihnen aus metaphyſiſche Erkenntniſſe zu gewinnen und zu begründen.

IV.

Geyſer verſteht, wie geſagt, ſeine Stellung zur Scholaſtik nicht im Sinne einer einfachen Repriſtination, ſondern einer freien Weiterbildung. Damit iſt gegeben, daß er ſich in den einzelnen metaphyſiſchen Gegenſtänden freie Hand vorbehält, ob er die Löſungen und Begriffsverwendungen der großen Scholaſtiker für haltbar finden kann oder ablehnen zu ſollen glaubt. — An mehr als einem und keineswegs bedeutungsloſen Punkte glaubte Geyſer andere Wege gehen zu ſollen als die Scholaſtik. So gibt er den ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Begriff der erſten Materie wegen der in ihm enthaltenen Schwierigkeiten preis. — Am *Subſtanzbegriff* nimmt er nicht gleichgültige Umbildungen vor, indem er vor allem Stellung nimmt zu Locke und Kant. Insbeſondere iſt ihm daran gelegen, ein inneres Verhältnis zwiſchen dem ſubſtanziellen Sein, das er mit Ariſtoteles und der Scholaſtik beibehält, und ſeinen Qualitäten zu gewinnen.

Eigen und von der thomiſtiſchen Auffaſſung abweichend iſt Geyſers Stellungnahme zum *Individuationsproblem*[4], das dann ſeinerſeits wieder in den Perſonbegriff hineinſpielt. Während *Thomas* das Prinzip der Individuation mit Ariſtoteles in der Beziehung der Form zur Materie und ſo auch der Seele zu ihrem Leib ſucht, nimmt *Geyſer* (ähnlich wie Scheler) an, daß die im Menſchen lebende Seele, daß jede geiſtige Perſon in ihrem eigenen Weſen und Sein (unmittelbar) von individueller Beſtimmtheit iſt. Sie hat *dieſe* Gedanken, *dieſe* Intereſſen, *dieſe* Affektreaktionen, weil ſie eben

[4] Siehe Hauptprobelm 64 f; Allgem. Pſych. I [3], 279; Max Schelers Phänomenologie der Religion 67.

dieſes individuelle Weſen iſt. Man findet ihn alſo in dieſer Frage an der Seite des Franz Suarez, nicht an der des heiligen Thomas.

Auch in der Erklärung der Relation nimmt Geyſer inſofern eine eigene Stellung ein, als er (Lehrbuch der Pſychologie 1908; Grundlagen der Logik und Erkenntnistheorie 1909; und Allgemeine Philoſophie des Seins und der Natur 1915) in Übereinſtimmung mit A. Brunswieg der *Relation* weder die Natur des ſubſtanziellen, noch die des akzidentalen Seins, ſondern „ein durchaus eigenartiges" Sein zuweiſt, und die ſcholaſtiſche Einteilung der realen Relationen in prädikamentale und tranſzendentale durch die andere in analytiſche und ſynthetiſche erſetzt.

Einer beſonderen Hervorhebung bedarf Geyſers Stellung zum *Kauſalproblem,* die auch bereits Gegenſtand literariſcher Kontroverſen geworden iſt. Hier zeigt ſich ein Abgehen von der Scholaſtik in mehrfacher Hinſicht und zugleich ein ſtarker Wandel in den wiſſenſchaftlichen Überzeugungen Geyſers ſelbſt [5]. Auch ſcheint mir Geyſer in ſeiner Kauſalitätslehre durch ſeine Theorie vom reflektierenden Schauen der phänomenologiſchen Weſensſchau am weiteſten entgegenzukommen. Schon in ſeiner Schrift „Naturerkenntnis und Kauſalgeſetz" (1906), die er ſelbſt als „kritiſch-poſitive" Studie bezeichnet, ſuchte er in kritiſcher Betrachtung anderer Anſchauungen ſich den Boden für eine poſitive Darlegung ſeiner eigenen Anſchauungen zu bereiten. Schon hier bereitet ſich der ſpätere Verſuch Geyſers vor, den Zugang zum Kauſalgeſetz von der Anſchauung und Erfahrung aus zu gewinnen, ſei es, wie er ſpäter (Erkenntnislehre, 256 ff.) dartut, auf dem Wege einer unvollſtändigen Induktion, oder durch die Reflexion über die unmittelbar gegebenen Kauſalzuſammenhänge. — In der „Allgemeinen Philoſophie des Seins und der Natur" (1915) bietet Geyſer eine neue und ſelbſtändige Unterſuchung über die metaphyſiſche Seite des Kauſalproblems. Allerdings beſchränkt er hier ſeine Aufgabe in dem Sinne, daß er weder dem Kauſalgeſetz in allen ſeinen Verzweigungen nachgehen, noch auch die unzähligen Verſuche, es zu erklären und zu begründen im

[5] Dieſer Wandel gibt ſich deutlich kund in ſeiner „Erkenntnistheorie" (1922) und „Einige Hauptprobleme der Metaphyſik" (1923) gegenüber den früheren Schriften „Naturerkenntnis und Kauſalgeſetz" (1906), „Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre" (1909) und „Allgem. Philoſophie des Seins und der Natur" (1915). — Er erſtreckt ſich vor allem auf folgende Punkte: a) Auf die in der Erkenntnislehre nicht mehr vorgetragene Unterſcheidung von Kauſalprinzip und Kauſalgeſetz; b) auf die etwas veränderte Formulierung des Kauſalgeſetzes; c) auf die Preisgabe der in den früheren Schriften noch feſtgehaltenen Möglichkeit eines Beweiſes für den analytiſchen Charakter des Kauſalgeſetzes mittels des Indifferenzbeweiſes und des Geſetzes vom zureichenden Grunde.

einzelnen kritiſch beſprechen will, vielmehr will er „das Problem auf das richtige Geleiſe ſchieben“ und die Grundlinien ſeiner eigenen Auffaſſung unter Berückſichtigung aller bedeutenden Gegenſätze poſitiv entwickeln.“ — Eine beachtliche Wandlung der Auffaſſungen zeigen endlich die entſprechenden Ausführungen in der „Erkenntnislehre“ (1922) in „Einige Hauptprobleme der Metaphyſik“ (1923) und in dem eben erſcheinenden Buch „Das Prinzip vom zureichenden Grunde“ (1929). Worin liegt nun, in möglichſter Kürze geſagt, das Eigenartige der Geyſerſchen Auffaſſung?

Geyſer unterſcheidet zunächſt zwiſchen dem Kauſalbegriff und Kauſalgeſetz; außerdem macht er urſprünglich noch einen Unterſchied zwiſchen Kauſalgeſetz und Kauſalprinzip. Letzteres formuliert Geyſer: „Alles was entſteht, wird durch eine Urſache.“ Die alte Scholaſtik hatte nun an der Lehre feſtgehalten, daß das Kauſalprinzip ein unmittelbar evidentes, indirekt erweisbares, allgemeingültiges Prinzip allen kontingenten Seins ſei, und ſuchte dafür den Beweis zu erbringen. Die Neuſcholaſtik nimmt denſelben Standpunkt ein. Geyſer, der anfänglich den Standpunkt der Scholaſtik teilte, hat ſich allmählich zu einer anderen Auffaſſung gewandelt. Er iſt der Anſicht, daß das Kauſalprinzip nicht eine *unmitelbare* Einſicht enthalte, daß der Begriff des Entſtehens den der Urſache weder unmittelbar, noch mittelbar enthalte. Er iſt aber auch der Meinung, daß das Kauſalprinzip und ſeine Allgemeingültigkeit nicht im Sinne der bisherigen deduktiven Beweisführung, durch Aufzeigen ſeines analytiſchen Charakters, durch Zurückführung auf die logiſchen Grundgeſetze beweisbar ſei. Aber er lehnt nicht jede Art der Beweisbarkeit desſelben ab, ſondern verſucht einen neuen Weg. Sein Ausgangspunkt iſt die *innere* Erfahrung, d. h. die Fälle, wo das Kauſalverhältnis unmittelbar erfaßt wird, alſo unſere Willenserlebniſſe. Auf Grund des Erſchauten beſtimmen wir das Weſen des Kauſalverhältniſſes durch Reflexion über die unmittelbar gegebenen Kauſalzuſammenhänge bzw. reflektierende Schauung. Die Kauſalität fällt ihm unter den Begriff der Relation und das Weſen der Kauſalrelation erblickt er im „Daſein als einem entſtehenden“, in dem „Nachſichziehen des Entſtehens“. Geyſer rechnet alſo die Kauſalrelation zum Weſen des Entſtehens: daher muß jedes Entſtehen eine Urſache haben. Das Gewordene kann aber eine Urſache nur erfordern auf Grund ſeines Daſeins, nicht ſeines Soſeins. — Es iſt ſomit der Kauſallehre Geyſers eigentümlich, daß er die Kauſalität unter den Begriff der Relation bringt, daß er das Weſen der Kauſalrelation in der Realbeziehung zwiſchen dem Was entſtehen

macht und dem Was entſteht, in dem alſo, „wodurch das Entſtehen iſt", in dem „Nachſichziehen des Entſtehens" erblickt, daß er den analytiſchen Charakter des Kauſalgeſetzes leugnet und ſeinen ſynthetiſchen Charakter behauptet, daß er endlich im Zuſammenhang damit die Ableitbarkeit des Kauſalgeſetzes auf analytiſchem Wege aus den allgemeinſten Denkgeſetzen der Identität des Widerſpruchs und des hinreichenden Grundes ablehnt und ſeine unmittelbare Evidenz preisgibt, dagegen ſeine Begründung auf Grund der inneren Kauſalerfahrungen des Willenslebens mittels reflektierender Schauung annimmt. Die Bedeutung der Wiederholung und Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge liegt für Geyſer darin, daß ſie als Hinweis für das Vorhandenſein der Kauſalität dient, alſo Erkenntnismittel iſt. Wir ſchließen aus der Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge der Vorgänge, daß das Entſtehen des nachfolgenden Vorgangs kauſal bedingt iſt von dem Eintreten des vorangehenden.

Ich vermöchte allerdings dem verehrten Kollegen in ſeinen Auffaſſungen nicht in allem zuzuſtimmen und halte die Kritik, die von Franzelin, Sawicki und Schneider an ſeinen Darlegungen geübt wurde, im weſentlichen für berechtigt. Dies hindert aber nicht, das hohe Maß von geiſtiger Energie hervorzuheben, die Geyſer auf dieſes ſchwierige Lehrſtück der Metaphyſik verwandt hat, und ſeiner Kritik an dem grundſätzlichen Standpunkt Sawickis zuzuſtimmen.

V.

Wenr ich ſagte, die ſelbſtändige Leiſtung Geyſers auf dem Gebiete der Metaphyſik liege nicht ſo ſehr in der Syntheſe und der großen metaphyſiſchen Syſtematik — dieſe iſt bei ihm die traditionelle — als vielmehr in der bohrenden, kritiſchen, analyſierenden Behandlung der metaphyſiſchen Einzelfragen, ſo will damit nicht etwa geſagt ſein, daß in Geyſers metaphyſiſcher Denkart das Zuſammenfaſſen und Zuſammenſchauen fehle. Dies zeigt ſich an zwei Punkten: in ſeiner Eidologie und in ſeiner Lehre von der Gotteserkenntnis. In ſeiner *Eidologie*, oder Philoſophie als Formerkenntnis ſucht Geyſer nach einem begrifflichen Mittel, um der Philoſophie den höchſtmöglichen Grad von Klarheit und Vollendung zu geben, und nach einem Weg, der es ermöglicht, die allgemeinſten Probleme der Geſamtphiloſophie in ihrem ganzen Umfange, wohlgeordnet und in hellem Lichte zu erblicken, die philoſophiſche Problemſtellung weſentlich zu klären, zu vertiefen und zu vereinheitlichen. Und er findet dieſen Weg darin, daß er die Philoſophie als Formforſchung (Eidologie) erfaßt. Kaum irgendwo iſt

Geyſer als Ariſtoteliker deutlicher charakteriſiert als in dieſer Schrift und ihrer Auffaſſung der Philoſophie. Wenn Geyſer auch nicht verſäumt, an der zutreffenden Stelle auf die Unterſchiede zwiſchen ſeiner und der ariſtoteliſchen Erklärung hinzuweiſen, ſo iſt ſie eben doch im weſentlichen als ariſtoteliſch anzuſprechen, nicht nur äußerlich, der Terminologie nach, ſondern auch innerlich, der Sache und dem Aufbau nach. Den Ausgangspunkt dieſer Gedankenführung bildet die Urtatſache des Bewußtſeins und zwar nicht nur in ihrer ſubjektiven Bedeutung, ſondern auch in ihrer Objektbezogenheit, ferner die Grundtatſache des Denkens als eines teils rezeptiven teils aktiven Verhaltens und der Trieb nach Regung dieſer Bewußtſeinsfunktion. Aus der Betrachtung der Mannigfaltigkeit dieſes Urverhältniſſes gewinnt er zunächſt die beiden Grundbegriffe der Materie und Form. Er definiert dieſe Begriffe in einer Weiſe, die es ihm geſtattet, ſeinen Begriff der Urmaterie als Abſtraktion in höchſter Potenz auch auf die Seele anzuwenden, eine Frage, die wieder auf mittelalterliche Kontroverſen über denſelben Punkt zurückweiſt. Die „Eidologie" ermöglicht nach ſeiner Auffaſſung eine kurze und prägnante Beſtimmung des Unterſchiedes von Leib und Seele. Vor allem aber erhofft er von der Eidologie die Möglichkeit, *die Philoſophie als eine einheitliche Wiſſenſchaft* zu beſtimmen, mit der Aufgabe, „die verſchiedenen allgemeinen Formen des Bewußtſeins und ſeiner Objekte klar voneinander zu unterſcheiden, das Weſen der einzelnen Formen genau zu beſtimmen und endlich das geſetzmäßige Verhältnis aller dieſer Formen zueinander und damit auch die zu jeder der Formen geſetzmäßig gehörige Materie zu ergründen, und auf dieſe Weiſe die Struktur aller Erkenntnisgegenſtände aufzudecken. Von da aus entwickelt Geyſer nun die Spezialaufgaben der einzelnen philoſophiſchen Diſziplinen: die Verſchiedenheit der Formen, das Reihenverhältnis der allgemeinen und beſonderen Formen, angefangen von der Urform des Seins bis zu den ſingulären Beſonderungen dieſer Urform, oder ihrer Funktionsbeſonderungen, von denen einzelne wieder für die Erkenntnis von beſonderer Bedeutung ſind. Als ſolche Funktionsbeſonderungen leitet er ab: die Kategorien als die allgemeinſten Determinierungen, wobei der Begriff der Kategorie etwas weiter gefaßt wird als bei Ariſtoteles und Kant, abſolute Formen (= Formen des einzelnen Gegenſtandes an ſich) und Verknüpfungsformen (= Relationen), deren Sinn und Funktion darin beſteht, eines auf das andere hinzuordnen, Primärformen (Grundformen) und Akzidentalformen (Ausgeſtaltungs- oder Beiformen). Und wieder iſt es das Subjekt-Objektverhält-

nis mit den Grundfragen der Erkenntnistheorie, Erkennen und Sein, denen bei Erforſchung des Verhältniſſes der Formen untereinander ein Höchſtmaß von Wichtigkeit zukommt.

Von dem *Wert* dieſer eidologiſchen Betrachtungsweiſe hat Geyſer eine hohe Auffaſſung: Sie führt zu den wichtigſten und tiefſten Problemen hin, ermöglicht ihre klare Formulierung, begründet durch die von ihr geforderten Aufgaben in logiſch zwingender Weiſe die Einheit der Geſamtphiloſophie. Sie macht nicht nur verſtändlich, daß es eine Reihe verſchiedener philoſophiſcher Unterſuchungen geben muß (Logik, Erkenntnislehre, Pſychologie, Ethik, Äſthetik, Ontologie, Kosmologie, Rechts- und Staatsphiloſophie), ſondern ſie lehrt auch die aus dieſer Vielheit möglicher Unterſuchungsweiſen und Unterſuchungsgegenſtände entſtehende Gefahr der Zerſplitterung und Iſolierung der einzelnen philoſophiſchen Diſziplinen überwinden.

Die *Schwierigkeit*, die in dieſer eidologiſchen Betrachtungsweiſe zu liegen ſcheint, und die Geyſer ſelbſt hervorhebt, iſt dieſe: „Unmöglich laſſen ſich alle Teilwiſſenſchaften der Philoſophie zugleich betreiben. Die einen Unterſuchungen müſſen vielmehr den anderen vorausgehen und zugrunde gelegt werden. Man wird naturgemäß Logik und Erkenntnistheorie wegen ihrer grundlegenden Bedeutung an den Anfang ſtellen. Wie aber läßt ſich dies rechtfertigen, wenn doch beide von der Ontologie abhängig ſind?“ Kann man anderſeits Ontologie treiben, ohne Kenntnis von der Logik und Erkenntnistheorie zu haben (Eidologie S. 40)?

Die Löſung dieſer Schwierigkeit findet Geyſer einmal darin, daß das Sein und die Gegenſtände unſer Anſchauen und Denken ſchon beſtimmen, bevor wir auf ſie und ihr Verhältnis zu unſerem Bewußtſein mit Abſicht und Bedacht reflektieren. Sodann dadurch, daß die Logik unſer Denken und Erkennen keineswegs erſchafft, ſondern eine Frucht desſelben iſt, ſo daß wir auch gewiſſe ontologiſche Wahrheiten, deren wir zum Ausbau der Logik bedürfen, bereits zu erkennen vermögen, ehe wir noch eine fertige Logik und Erkenntnistheorie entworfen und nach ihren Sätzen die Ontologie in ſyſtematiſchem Zuſammenhang entwickelt haben.“

Die Erkenntnismittel der Eidologie ſind keine anderen als die Methoden der übrigen Wiſſenſchaften: das aprioriſche, analytiſche und das empiriſch-induktive, ſynthetiſche Verfahren ſowie die Weſens- und Sachverhaltsſchau durch geiſtiges, aktives Schauen, das aus den beziehenden Akten des Bewußtſeins (Vergleichen, Ordnen, Zählen, Analyſieren, Abſtrahieren, Zu-

ſammenbringen, Befragen uſw.) hervorgeht. In dieſem Zuſammenhang entwickelt Geyſer ſeinen Begriff der *Weſensſchau* und der *Sachverhaltsſchau*. — Unter der ſchon von Ariſtoteles betonten Weſensſchau verſteht er die Anſchauung von allgemeinen Bedeutungseinheiten, in denen die Begriffswörter ihren Sinn erhalten. Sie iſt das eigentliche Erkenntnismittel der Formweſenheiten. Unter *Sachverhaltsſchau* verſteht Geyſer das Erſchauen der Verhältniſſe zwiſchen verſchiedenen Formen desſelben Gegenſtandes wie auch zwiſchen verſchiedenen Gegenſtänden zum Objekt. Es handelt ſich alſo dabei weſentlich und zumeiſt um ſynthetiſche Sachverhalte von Relationen.

Hier iſt der Punkt, wo Geyſer wieder zu einer *Auseinanderſetzung mit der Phänomenologie* geführt wird, die er in ſeinem Buche „Neue und alte Wege der Philoſophie" (1916) vorgenommen hat. — Er wurde aber zu einer ſolchen Auseinanderſetzung hingedrängt von ganz beſtimmten metaphyſiſchen Problemen aus, vor allem vom Problem der Beſtimmung des göttlichen Weſens als Perſönlichkeit und der metaphyſiſchen Grundlegung der Religion.

In Geyſers ganzem metaphyſiſchem Denken kommt dem *Gottesproblem* von Anfang an eine entſcheidende Rolle zu und im Zuſammenhang damit dem Religionsproblem. Der *Gottesbegriff* iſt die Krönung ſeines philoſophiſchen Denkens, das für ihn erſt im letzten Metaphyſiſchen, in der Metaphyſik als *θεολογική*, im Begriff des perſönlichen Gottes, des Schöpfers, Erhalters und Regierers der Welt ſeinen wahren Sinn erhält und das Verhältnis von philoſophiſcher Theologie und Religionsphiloſophie ordnet und beſtimmt. — Schon in den erſten Anfängen ſeiner literariſchen Arbeiten auf dem Gebiete der Philoſophie beſchäftigte ihn das Gottesproblem in der Schrift „Das philoſophiſche Gottesproblem in ſeinen wichtigſten Auffaſſungen" (1899) und — wohl auch mitveranlaßt durch ſeine Anſchauun- über das Kauſalproblem —, in ſeinen mannigfachen Unterſuchungen über die Quellen unſerer Gotteserkenntnis über die Beweisbarkeit des Daſeins Gottes in kritiſchen Auseinanderſetzungen mit Kant einerſeits, mit der phänomenologiſchen Religionsphiloſophie andererſeits. Dieſe letztere Auseinanderſetzung vollzieht ſich vor allem gegenüber Max Scheler und ſeiner Religionsbegründung (ſowie gegenüber Gründler, Winkler und W. Mundle) in den Schriften „Auguſtin und die phänomenologiſche Religionsphiloſophie der Gegenwart" (1923) und „Max Schelers Phänomenologie der Religion" (1924).

Auch hier iſt es wiederum weniger die ſpekulative Seite des Gottesproblems, was Geyſers Unterſuchungen beſtimmt, als vielmehr die erkenntniskritiſche und pſychologiſche Seite.

Hatte Geyſers früheſter Verſuch („Das philoſophiſche Gottesproblem" 1899) zum Ziel, aus dem Begriff der Seinsdifferenz des Kontingenten zur Notwendigkeit eines Differenzierungsgrundes zu kommen, ſo tritt in den weiteren Ausführungen immer mehr der den ideologiſchen Gottesbeweis bildende Grundgedanke hervor, daß Gott als letzter Erklärungsgrund und als metaphyſiſcher Grund für die Übereinſtimmung der Denk- und Seinsordnung anzunehmen ſei. Geyſer hält ſtreng an der Möglichkeit und Notwendigkeit der Gottesbeweiſe und ihrer Gewißheit feſt gegenüber anderen Verſuchen in der neueren Philoſophie, die Überzeugung vom Daſein Gottes zu ſichern, ſei es aus Gefühlen oder aus Intuitionen oder als Folge eines Liebesaktes (Scheler). Aber Geyſers Verdienſt iſt es wiederum, daß er die in den Gottesbeweiſen zur Verwendung kommenden Grundbegriffe kritiſch unterſucht und allſeitig begründet. Wie es ihm klar iſt, welche grundlegende Bedeutung das Begriffspaar Potenz und Akt für die Kauſalitätslehre hat, ſo iſt ihm auch die Rolle der Kauſalität, die Bedeutung der realen Unterſchiede zwiſchen Weſenheit (Soſein) und Daſein, des Begriffs der Kontingenz und Notwendigkeit, der Inſeität und Aſeität und der damit zuſammenhängenden Begriffe für die Gottesbeweiſe durchaus klar. Ihrem ſorgfältigen Durchdenken, Durchprüfen und Begründen gilt deshalb ſein Bemühen in hervorragendem Maße. Dazu kommt, daß gerade an dieſem Punkte ſeine perſönliche Auseinanderſetzung mit Kant beſonders ſorgfältig geführt wird. Seine grundſätzliche Stellungnahme kennzeichnen die Sätze: „Es gibt keinen *adäquaten* Gottesbegriff, ſondern nur eine Weſenserkenntnis durch direktes Schauen." „Es bleibt uns nichts anderes übrig, als ſowohl das Daſein Gottes, wie den unſerem Erkennen überhaupt erreichbaren Begriff Gottes apoſterioriſch durch Folgerungen aus geeigneten Erfahrungstatſachen zu beweiſen." (Phil. d. Seins, 78 f.)

Demgemäß wird der ontologiſche Gottesbeweis in wiederholten, von verſchiedenen Geſichtspunkten und Ausgangspunkten her geführten Darlegungen als unzuläſſig dargetan, die übrigen Beweiſe in ihrer Berechtigung beſonders gegenüber Kant und dem Neukantianismus erwieſen. Geyſer hebt zugleich ſcharf heraus, daß auch *das Weſen der Religion* ſich nur von der Erkenntnis der Exiſtenz und Natur ihres Gegenſtandes (Gottes) her beſtimmen laſſe in der Weiſe, daß Vernunft und Religion in ein harmoniſches

Verhältnis zueinander treten (gegen Schelers Theſe von der Urſprünglichkeit und Unableitbarkeit der religiöſen Erfahrung). Wenn die Vernunft auf irgend einem Wege erkannt hat, daß es einen Gott gibt, ſo iſt von dieſer Grundlage aus das Weſen und die Notwendigkeit der Religion ohne jede Mühe und Schwierigkeit einſichtig zu erſchauen (Auguſtins Rel.-phil. 240). Die Frage, welches Verhalten das dem Menſchen Gott gegenüber entſprechende ſei, kann nur beantwortet werden aus dem, was wir vom Daſein, der Natur und den Attributen Gottes (d. h. der Perſönlichkeit Gottes) zu erkennen vermögen.

Von hier aus gewinnt Geyſer auch ſeine kritiſch-ablehnende Stellungnahme gegenüber Max Scheler und deſſen Kritik an den thomiſtiſchen Gottesbeweiſen, wie überhaupt gegenüber der Forderung der „Lebensphiloſophie“: „nicht Gottesbeweis, ſondern Gotteserlebnis, nicht Gottesbegriff, ſondern religiöſes Ergriffenſein von Gott, nicht rational beweiſen, ſondern fühlen, erleben, ſchauen.“ Darüber hinaus aber unterſucht Geyſer in wohlbegründeter Kritik die Grundvorausſetzung der Schelerſchen Angriffe auf die thomiſtiſchen Kauſalitätsbeweiſe, nämlich ſeine Theſe, daß die Liebe dem Erkennen vorangehe, ferner: daß die Idee des Wertes von der Idee des Seins nicht nur verſchieden, daher aus letzterer auch nicht ableitbar ſei, daß die Werte durch jene Akte, deren intentionales Objekt das Sein iſt, nämlich die Aktart des Denkens und Erkennens, niemals gefunden und erfaßt werden können, vielmehr nur in ſpezifiſchen Akten der Liebe und des Wertens erlebt zu werden vermögen. Damit iſt das Problem „Wert und Sein“ zur Diskuſſion geſtellt — gewiß nichts völlig Neues: es findet ſich auch in den ſcholaſtiſchen Unterſuchungen über das Verhältnis der Begriffe bonum, esse, perfectio und perfectivum esse mit enthalten. Und vielleicht — wer mag es wiſſen? — wäre die Diskuſſion darüber weiter gekommen und fruchtbarer geworden, wenn die Wertphiloſophie nicht ſo „wertblind“ gegen dieſe ſcholaſtiſchen Unterſuchungen geweſen wäre. Geyſer zeigt vor allem (was der Scholaſtik konform iſt), daß Werte ohne Sein nicht denkbar, und daß Werte tatſächlich „erkennbar“ ſind, d. h. „sub ratione boni“ erkennbar ſind, daß alſo der Geiſt nicht nur erkennt, was der betreffende Gegenſtand ſei und daß er ſei, ſondern auch, daß er wert ſei, von ihm geliebt zu werden. (M. Schelers Phän. 109.) Scholaſtiſch ausgedrückt heißt es, daß das Weſen des bonum, des Wertes, in der appetibilitas liege. Die Bedeutung dieſer Unterſuchung für die Gotteserkenntnis auf Grund des Glückſtrebens und der Idee der Vollkommenheit liegt auf der Hand.

Aus der Annahme einer durchgängigen gottgewollten Geſetzlichkeit der Natur, der Allmacht Gottes und des göttlichen Allwirkens erhebt ſich das letzte metaphyſiſche Problem, ob eine Freiheit des Wollens und Handelns daneben noch Beſtand habe. Geyſer weiſt hin darauf, daß die Welt ein Werk der Vernunft, die Vernunft aber auch die Quelle der Freiheit ſei. „Wenn darum die unendliche Vernunft in Freiheit das Reich der Notwendigkeiten geſetzt und in demſelben auch Weſen, die mit Intelligenz und Freiheit ausgeſtattet ſind, einen Platz eingeräumt hat, ſo hat ſie, der keine Möglichkeiten irgendwelcher Art verborgen ſein können, die Handlungen der Notwendigkeiten und der Freiheit nach dem Verhältnis von Mitteln und Zwecken zuſammengeordnet. Und ſo erfüllt ſich in der Zeit ein von Ewigkeit her vorausgeſchauter und vorausgewollter göttlicher Plan. (Allg. Phil. d. Seins 122 f.)

So ſchließt die Metaphyſik Geyſers an ihrem Endpunkte die Türe auf zur Ethik, zur Kultur und zur Philoſophie der Geſchichte.

* * *

Dem Kollegen aber, der eine ſo reiche Saat von Gedanken mündlich und ſchriftlich ausgeſtreut hat, widme ich als Glückwunſch zum 60. Geburtstage das Goethe-Wort, das Bolzano ſeiner Wiſſenſchaftslehre als Motto vorangeſtellt hat:

„So wandle du — der Lohn iſt nicht gering —
Nicht ſchwankend hin, wie jener Sämann ging,
Daß bald ein Korn, des Zufalls leichtes Spiel,
Hier auf den Weg, dort zwiſchen Dornen fiel:
Nein! Streue klug wie reich mit männlich ſteter Hand
Den Segen aus auf ein geackert Land.
Dann laß es ruhen: die Ernte wird erſcheinen
Und dich beglücken, wie die Deinen.“

DAS SCHRIFTTUM VON JOSEPH GEYSER

Geheimrat Profeſſor Dr. Joſeph Geyſer

wurde am 16. März 1869 in Erkelenz (Rheinprovinz) geboren. 1889 ſchloß er die Gymnaſialſtudien in M.-Gladbach ab und beſuchte die Univerſitäten in Würzburg, Rom und München, wo er im S. S. 1897 promovierte. Geyſer habilitierte ſich zum W.-S. 98 in Bonn und kam von dort zum 1. April 1904 als a. o. Prof. der Philoſophie nach Münſter i. W. Hier wurde er 1911 zum o. ö. Profeſſor für Philoſophie ernannt. 1916 erfolgte die Berufung und 1917 die Überſiedlung an die Univerſität Freiburg im Breisgau. April 1924 erhielt er als Nachfolger Georg Graf Hertlings und Clemens Baeumkers den Ruf an die Univerſität München.

Veröffentlichungen:

Die philoſophiſchen Begriffe der Ruhe und Bewegung in der Körperwelt. Philoſ. Jahrb. IX 1896.

Über den Einfluß der Aufmerkſamkeit auf die Intenſität der Empfindung. (Diſſ.) 1897.

Der Begriff der Körpermaſſe im Philoſ. Jahrb. d. Görres-Geſellſchaft. 1897 und 1898.

Die pſycholog. Grundlagen des Lehrens. Zeitſchr. f. Philoſophie u. Päd. (Flügel) 1898.

Das philoſophiſche Gottesproblem in ſeinen wichtigſten Auffaſſungen. 1899.

Wie erklärt Thomas v. Aquin unſere Wahrnehmung der Außenwelt? Philoſ. Jahrb. 1899.

Die erkenntnistheoretiſche Grundlage des Wiſſens bei Carteſius. Philoſ. Jahrb. 1900.

Grundlegung der empiriſchen Pſychologie. 1902.

Naturerkenntnis und Kauſalerkenntnis. 1906.

Zum Beweis Gottes aus dem Begriff Gottes. Philoſ. Jahrb. 1904.

Die Vorzüge und Schwächen der neueren Unterſuchung der Denkvorgänge durch das Ausſageexperiment. Philoſ. Jahrb. XXI, 1908.

Experimentelle Unterſuchung des ſyllogiſtiſchen Schließens. Philoſ. Jahrb. XXI, 1908.

Logiſtik und Relationslogik. Philoſ. Jahrb. XXII (1909).

La démonstration „a priori" de l'existence de Dieu chez Saint Anselme. Revue de Philos. Montligeon 1909.

Lehrbuch der allgemeinen Pſychologie. 1908. 3. Aufl. in zwei Bänden 1920.

Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre. 1909.

Syſtemat. und hiſtor. Darſtellung d. anthropologiſt. Auffaſſung des Erkennens. Im 2. Jahrbuch d. Vereins f. chriſtl. Erziehungswiſſenſchaft. Kempten, 1909.

Einführung in die Pſychologie der Denkvorgänge. 1909.

Bemerkungen zur log. Stellung des verneinenden Urteils. In der Feſtgabe für Frhr. von Hertling. 1913.

Zur Pſychologie des Denkens. Arch. f. d. geſ. Pſychol. 1910.

Beitr. z. log. u. pſychol. Analyſe des Urteils. Arch. f. d. geſ. Pſychol. XXVI, 1913.

Das Verhältnis von *αἴσθησις* und *δόξα* in dem Abſchnitt 151 e—187 a von Platos Theätet. In der Feſtſchrift für Cl. Baeumker. Münſter 1913.

Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewußtſein und zum Leibe. 1914.

Eine neue experiment. Unterſuch. der Vorſtellungen und ihrer Beziehung zum Denken. Philoſ. Jahrb. 1914.

Allgemeine Philoſophie des Seins und der Natur. 1915.

Neue und alte Wege der Philoſophie. 1916.

Die Erkenntnistheorie des Ariſtoteles. 1917.

Über Wahrheit und Evidenz. 1918.

Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie in poſitiver und kritiſcher Darſtellung. 1919.

Grundlinien zu einer log. Theorie des Begriffs. Philoſ. Jahrb. 1919.

Eidologie oder Philoſophie als Formerkenntnis. 1920.

Intellekt oder Gemüt? 1921.

Abriß der allgemeinen Pſychologie. 1922.

Erkenntnistheorie. 1922.

Einige Hauptprobleme der Metaphyſik. 1923.

Vom Sein der Philoſophie, der Aufgabe der Geſchichte der Philoſophie und dem letzten Begreifen. Philoſ. Jahrb. XXXVI, 1923.

Auguſtin und die phänomenologiſche Religionsphiloſophie der Gegenwart. 1923.

Zur Einführung in das Problem der Evidenz i. d. Scholaſtik. In den Abhandlungen z. Geſch. d. Philoſ. d. Mittelalters. Münſter i. W. 1923.
Max Schelers Phänomenologie der Religion. 1924.
Unterſuchungen zur Natur des Bewußtſeins. In Vierteljahrsſchrift für wiſſenſchaftliche Pädagogik. I, 3/4. Münſter 1925/26.
Die dreifache Wirklichkeit. In Philoſophie und Leben. I, 7/8. Oſterwieck 1925.
Die mittelalterliche Philoſophie. In Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie. Herausgeg. von M. Deſſoir. 1925.
Über Begriff und Weſensſchau. Philoſophiſches Jahrbuch der Görres-geſellſchaft. XXXIX, 1/2. Fulda 1926.
Diseño de psichologia general. Version directa del aleman, con adiciones y emiendas del autor, escritas para la presente edicion, por el Dr. Joaquin Carreras y Artau, Barcelona 1927.
Auf dem Kampffelde der Logik. 1926.
Letzte Fragen der Philoſophie der Werte. In Jahrbuch des Vereins für chriſtliche Erziehungswiſſenſchaft. XIX, Amberg 1929.
Das Prinzip vom zureichenden Grunde, eine logiſch-ontologiſche Unterſuchung. 1930.

NAMEN- UND SACHREGISTER

Die Namen der Mitarbeiter werden in folgender Weiſe abgekürzt angegeben:

D'Arcy	D'A.	Kühle	Kü.
Arnou	Arn.	Mager	Mag.
Arſeniew	Arſ.	Maréchal	Maré.
Balthasar	Bal.	Maritain	Mari.
Baur	Br.	Matthias Meier	M. M.
De Bruyne	D B.	Ludger Meier	L. M.
J. Carreras y Artau	J. Ca.	Hans Meyer	H. M.
T. Carreras y Artau	T. Ca.	Millar	Mi.
Celms	Ce.	de Munnynck	Mun.
Dingler	Di.	Nink	Ni.
Dyroff	Dy.	Noël	No.
Egenter	Eg.	Pauli	Pa.
Eibl	Ei.	Pfeil	Pf.
Engert	En.	Rauch	Ra.
Ettlinger	Ett.	v. Rintelen	Ri.
Faulhaber	Fa.	Rohner	Roh.
Fiſcher	Fi.	Roland-Gosselin	R. G.
Fuetſcher	Fu.	Rotta	Rot.
Garrigou-Lagrange	G. L.	Ruiz del Caſtillo	R. C.
Gemelli	Ge.	Sato	So.
de Ghellinck	Gh.	Sawicki	Sa.
Gilson	Gi.	Schneider	Sch.
Gómez Izquierdo	G. I.	Sertillanges	Se.
Grabmann	Gr.	Simon	Si.
Hentrich	He.	Söhngen	Sö.
v. Hildebrand	Hi.	Somogyi	Som.
Hommes	Hom.	Souilhé	Sou.
Honecker	Hon.	Steffes	St.
Hönigswald	Hö.	Usenicnik	U.
Huber	Hu.	Walker	Wa.
Janſen	J.	Wenzl	Wz.
Kahl-Furthmann	K. F.	Wittmann	Wi.
Koch	Ko.	Wunderle	Wun.
Kremer	Kr.	Wuſt	Wu.

A.

Abaelard — universale J. Ca. 242, 245, — Tugendlehren 174.
Abe, Y. (Philoſoph in Korea) So. 408.
Abendland, Einheit des, Ei. 469/97. — Theſis 471, Antitheſis 473, Syntheſis 477.
Abſolute, das, En. 1097 — Relative Wu. 462.
Abſolutismus — erkenntnistheor. (Geyſer) Hu. 1147 — Hegel Ei. 493 — Staat 495 — Recht St. 1032.
abſolut-notwendiges Weſen (Kant) Ni. 313.
Absolu transcendental — dernier et véritable Absolu (Huſſerl) Maré. 390 — Blondel Maré. 396 — Gott En. 1091 — objektif et phénoménologie Maré. 297.
abstracción, ejemplo — realidad G. I. 545.
abstraction — formelle Maré. 385, Mari. 828 — Gregor von Valencia He. 305 — illumination abstractive (Cajetanus) Nr. 164 — troisième degré Mari. 823.
accélération, loi de G. L. 846 — de l'amour de Dieu 851.
accidens Roh. 1087 — Ariſtoteles, Driesch Wz. 684 — Sein Dy. 776.
Ach. N. — exp. Pſychologie 612, 621, 624/26.
action, — le Bien (Blondel) Maré. 396 — l'être Maré. 396 — métaphysique de l'objet (Blondel) Maré. 395 Ko. 339 — philosophie de l', Maré. 379/400 — le azioni e stati affettivi Ge. 891/92.
activité esthétique DB. 1052 f., 1058.
actus purus — Gott En. 1110 — Albert d. Gr. Kü. 146 — Cuſanus J. 285.
Adam v. Lincoln — distinctio formalis L. M. 256/57 — textus W. v. Nottingham 259.
Adler — Individualpſychologie Wz. 664/65.
Aegidius Romanus Eg. 197, 208, Gr. 214, He. 299 — Einheit der Theologie 109 — Subalternation d. Theologie Eg. 205 — Kritik an, Eg. 207 — Textus W. v. Nottingham 259.
aequalitas — relatio (Thomas) Bal. 155/56.
Aeſthetik Fi. 636 — Geſtalterleben Wz. 663.
Aëtius 71, 73.
affettivi stati Ge. 873 — cosciencia Ge. 881/83, 887 — normale 894 — organico — psichico aspetto Ge. 875 — regolazione dagli Ge. 891/92, 896 — Tugenden (Thomas) Wi. 177.
ἀγαθόν und Sein (Plato) Ri. 934, 945.
Akt und Potenz (Ariſtoteles) Sö. 36/37. Mun. 864 — Geyſer 1193.
Aktualismus Ko. 339.
Aktualität Ri. 938 — Albert d. Gr. Kü. 140 — Aktualitätstheorie (Wundt) Ett. 1140 — existentielle et temps Mun. 861/65 — Immaterialität (Ariſtoteles) Sö. 34/37 — Wert Ri. 963.
Albertiſten J. 279.
Albert d. Gr. 74, Kü. 131/42, Gr. 212, 232, En. 1091, 1106 — Cuſanus 280 — David de Dinant 119 f. — logica 241 — Metaphyſik H. M. 1065 — realis distinctio i. essentiam et existentiam Gr. 226 — Seele En. 1092 — als Syſtematiker Kü. 133/34.
Alexander v. Alexandria 250.
Alexander von Hales 174, 211.
Alfonso M. de Ligorio T. Ca. 1001.

Algazel — ens. Gr. 220/226.
aliquid — ens (Albert) Kü. 138.
Allgemeine — Individuelle Si. 374 — Geyſer Hu. 1153/54 — im Nominalismus Ei. 473 — Weſen, Wert (Ariſtoteles) Ri. 938.
Als-Ob-Philoſophie Si. 354, Wz. 671, 673 — Als-Ob bei Kant 521.
Altruismus Hi. 989/90, 992.
ambivalenza di sentimenti Ge. 893.
Ambroſius 1025.
Ammonius Saccas — logica 241.
amore di Simposio di Platone Rot. 3 f. — tendere stesso 4, 7.
analogia attributionis und Gotteserkenntnis (Jakob v. Viterbo) Gr. 230 — Eckhart 231.
analogia entis (Thomas) Ri. 958.
analytiſch-ſynthetiſche Sätze — Evidenz Pf. 565 — nichtevidente 559 — Kant Ni. 315/16 — Ontologie 567 — Urteile 555/57.
Anaxagoras M. M. 45/46.
Anaximander M. M. 43, 45, — 793 — Regressus Di. 572.
André A. 971.
Angela v. Foligno — Myſtik Arſ. 1045.
Angenehme, das u. Werte Hi. 975, 984.
Angleichung an Gott Ri. 967.
Anglo-American public law 109.
Angſt, Sorge (Heidegger) Dy. 782.
Animaliſche, das u. Seelenleben U. 189/90, 192.
Anomöer Wun. 71, 73 f., 78.
Anſchauung — Denken Hö. 903 — Geyſer 1157/58, 1165 — Intuition Som. 700, 702, 706/08 — Logik Hom. 802, 808 — Sein u. Wert K. F. 534 — Zeit Dy. 785/86.
Anſchauungsformen b. Kant Ei. 478.
Anſelm von Canterbury Gr. 227 — 566 — ontol. Gottesbeweis Ni. 332.
An-Sich-Sein, ideale (Ni. Hartmann) Ri. 952.
Anthropologismus (Geyſer) Hu. 1147/48.
Antiartémonite, Gh. 64, 66.
Aoki J. (Philoſoph in Japan) So. 409.
Apathie (Neuplatonismus) Wi. 171, 172, 177.
Apokalyptik — Nietzſche Ei. 489 — Schelling 491.
Apperzeption, tranſzendentale, Ei. 479, 482.
aprioriſch — Kant Ni. 313, Hu. 1154, 1165 — Metaphyſik Br. 1185.
Aquasparta, Matthäus ab. L. M. 250.
Architektur, moderne und philoſ. Entwicklung Ei. 496.
D'Arcy — probability and certainty 687/93.
Arianismus — Ariſtoteles Gh. 59.
Ariſtoteles Si. 354, Dy. 777, 792, Hom. 809, Mari. 821, En. 1098 — *αἰτία* u. Gegenwart Si. 359 — Brentano 341 — Catholicisme Se. 506 — Daſein u. Weſenheit 225 — Drieſch, Entelechie Wz. 683 — *εὐδαιμονία* Ri. 940 — Gott Ri. 938 — als Hiſtoriker M. M. 41/54 — hylémorphisme Mari. 827, Mun. 867 — Interpretation der Metaphyſik Sö. 358 — Kant En. 1095 — Kritik an 47 f. — Logik 442 — loi de la chute G. L. 847 — Metaphyſik Sö. 29/38, M. M. 51, K. F. 536, H. M. 1065, 1071, Roh. 1081, 1085/86 — Organon en las Escuelas de Artes J. Ca. 236 — poſitiv unendlich 563 — Physical modern theories Wa. 832 — Physique Mari. 826 — u. Plato Sö. 32, 46 — *τὸ πρῶτον* Ce. 594 — Rechtsarten St. 1022 — relation réelle Bal. 155 — Sein Hom. 811 — *σωφροσύνη* 176 — Syllogiſtik et

IV^e siècle Gh. 64, 66, 67, — System of heavens Wa. 840 — τέλος Ri. 965 — temps Mun. 863/64 — Teleologie, Zweck Ri. 932 — Textus W. v. Nottingham, dist. formalis 262 ff. — Theologie, Ontologie Sö. 37 — Theory of elements Wa. 834 — Tugenden Wi. 170, 173 — Wertung der Philoſophie 457 — Weſensform 367 — Zweck 49, (Bergſon) 366, Ri. 936 bis 937, 962.
v. Arnim 60, 62, 64, 67.
Arnou, P. R., — David de Dinant 115/27.
Arquillière H. X., 101, 106.
Aſeität — Inſeität (Geyſer) 1193.
Arſeniew, A. v., Über Myſtik 1043 bis 48.
Aſſoziations-Pſychologie 360.
v. Aſter 612.
Atom, structure of, Wa. 837/39 — modern atomic theory 839.
Atomganze, das, Wz. 659.
Atomismus, moderner, Ei. 474 — Leibniz 480.
attention eidétique (Huſſerl) 389.
attraction universelle — Newton G. L. 845 f. — dans l'ordre spirituel 851/53.
attualità esclusiva dello spirito e Platone Rot. 9.
Atwood, G. L. 846.
Aufmerkſamkeit (Geyſer) Ett. 1135, 1139. — affettiva Ge. 890.
Auguſtinus 169, 176, Hom. 802, St. 1025, Arſ. 1044/45, Roh. 1086, Ra. 1118 — l'amour G. L. 852/53 Bewußtſein Ei. 472 — Bonum Ri. 939 — Cicero 101 ff. — Geſchichtsphiloſophie Sa. 717—20 — cogito Gi. 748 — Gott Ra. 1021/22 — Gottesſtaat 492; 994/95 — mens, intelligentia Mag. 94 — Myſtik 85 bis 97, beſ. 95 — Ordo naturalis 1127 — Platonists 106 — Schauen Hu. 161/62 — Sieben Seelenzuſtände 90 — spirituelles et sensibles choses G. L. 853 — stoïcienne doctrine Gh. 63/64 — Theologie u. Wiſſenſchaft 206 — visio beata u. Schlußfolgerung Mag. 91 — Welt u. Gott 367 — Zeit Dy. 783.
Aureolus 193 — relatio realis 154.
Ausdrucksbeobachtung Pa. 620.
ausgeſchloſſene Dritte, Satz des Fa. 414, Pf. 566 — Geyſer Hu. 1147, 1163.
Ausnahmsloſigkeit und Naturgeſetz Fi. 839.
Außenwelt (Becher) 1105/06 — Wollen Ra. 1115.
Avenarius 358.
Averroës Gr. 213, 220, 225/26.
Averroïsmus 132.
Avicebron Arn. 122 — matière 124 bis 125 — volonté créatrice 125.
Avicenna 153 — ens. Gr. 220 — relatio realis 154.
Axiome (Geyſer) Hu. 1161.

B.

Baader, Fr., Ko. 339, Dy. 786.
Baades W., — exper. Selbſtbeobachtung Pa. 624, 627.
Bach 484.
Bachofen 1033
Bacon, Roger 1031.
Bacon v. Verulam — Ariſtoteles M. M. 47, So. 403, G. J. 549.
Baeumker 41, 44, 48, 123, Ri. 932, 939/40, 959 — 1182 — Abe (Korea) So. 408 — Cuſanus 274 — Gottesbegriff 967 — Lichtmetaph. Wi. 178 — Schell 341.
Balmes, G. J. 543, 548.
Balthasar, N. — Javellus, Thomas et relation finie 151/57.

Bamberger F., 944.
Báñez 299.
Baptiſten 1029.
Bardenhewer 64.
Barth, Karl 462.
Baſilius. Gh. 59 — Aristote et Chrysippe 60.
Bauch, B., 593, 930, Ri. 935, 942/43, 950, 961 — Geltung Hu. 1153/54 Geyſer Hu. 1109 — Gott 967 — Wertbegriff 948.
Baur, L., Geyſer als Metaphyſiker 1175/95 — Ri. 931/32, 959.
Becher, E., 635 — Außenwelt 1100 — formale Erkenntnis 1108 — Metaph. En. 1099, 1102, 1104/05 — Methode 1101 — Realismus Hu. 1156 — Religiöſe, das, En. 1108 — ſchlichtes Wahrnehmungsurteil 1162 — Unbewußte 1107 —Wechſelwirkung 669 — Werte Ri. 947, 952, 965, En. 1102 — fremddienl. Zweckmäßigkeit Wz. 669.
Bechterew 613
Beck, M., 921, 947, 962.
Bedeutſamkeit als Kategorie Hi. 975 976, 979, 983.
Bedingung — Bedingtes Ce. 623.
Befriedigende, das ſubj., Hi. 976, 979/80 — obj. Güter 982 — Sollen 985.
Begriffe, Aufbau der, Hom. 813 — Denken 450 — rein formal Si. 373, 375 — Gewinnung der Mi. 316 Geyſer, Anſchauung Hu. 1157/58 — Grenze der Si. 371, 376 — Hegel 438 — Inhalt Hu. 1170 — Kant Ni. 313, 319 — Pyramide der, Sch. 438, 450 — Reale 315 — teilw. Relativität Si. 373 — richtige, unrichtige Pf. 562 — Scholaſtik 319 — als Symbole 370 — Urteil Hom. 812.
Begründung, in Wiſſenſchaft und Philoſophie Ce. 596.
Behn, S., 449.
belief — faith D'A. 687 — evidence 689.
Bellarmine — theory of the state Mi. 101, 109 — 300.
bene, il — e amore Rot. 9/10 — oggettivamente 7 — regno dell' essere 9
Bentham 942 — Wertlehre Ri. 946.
Beobachtung, Pa. 614/15, 628, Fi. 640/41, Ge. 874 — Geyſer Ett. 1136 — Selbſt- u. Fremdbeob. Hö. 908.
Bergſon, H., Ko. 339, 353/76, Wz. 669, 673, Kr. 736 — 1177/78 — Einfühlung Som. 698 — évolution Mun. 859 — intuition et l'intelligence D. B. 1052 — math. Meth. 360, 374 — Metaph. Si. 365, 368 — temps 857/58, 860, 862.
Berkeley, Ei. 476, Gi. 746, 748, 752 — 1181. — Bewußtſein Ei. 476/77 — esse et percipi Kr. 738/39.
Bernardus Claramonensis Eg. 200, 208.
Bernheim 522.
Berthelot 374.
Bertholet, A., 1021.
Beſtimmtheit — allgemeinſte und beſondere Dy. 777 — Beſtimmbarkeit Ri. 932.
Beweis, Sch. 438, 450/51 — Grenzen des 574.
Bewußtſein — allgemeine, überhaupt Ei. 478/79, 482 — Ausdehnung 458 — Erkenntnis des, Som. 701 — Geyſer Ett. 1136 — Kant 477 — metaph. 479/80 — pſychogenet. Erklärung (Geyſer) Ett. 1137 — Sein (N. Hartmann) 459 — Subſtanz, Kauſalität 478.
Biel, Gabriel 299.

bien et le vrai, Maré. 397 — ſ. auch das Gute.
Biologie als Wiſſenſchaft Fi. 640/41 — u. Ganzheit Wz. 675, 678.
Blanc, E., 779.
Blondel, M., 379, Ko. 339, Si. 369 — philos. de l'action Maré. 394/400.
Boethius — persona R. G. 727 — singularia species J. Ca. 238 — Tranſzendentalien Kü. 141 — de trin., textus W. v. Nottingham 264 — Zeit Wu. 460.
Böhme, Jakob, 273.
Bolzano 1148, 1185.
Bonaventura Gr. 211, J. 280, He. 299, Gi. 749 — distinctio formalis L. M. 249, 253 — Tugendlehre 174.
bonitas objecti — formalis Ri. 940.
bonté de Dieu et la perfection G. L. 850.
bonum — Albert d. Gr., Kü. 138, 141/42 — assignatio boni 146 — natura, ratio 940 — omne ens bonum 143 — Scholaſtik Br. 1194 — Sein 145 — Thomas Ri. 939/40, G. L. 852 — als Wert 968 — ſiehe auch das Gute.
Böſe, das, J. 283, Ra. 1120 — Neuplatonismus Wi. 173.
Boſſuet — Fénelonſtreit 275 — Sa. 520.
Bouillé, Charles, J. 274.
Boutroux, E., Se. 506 — Bergſon Si. 368 — wiſſ. Meth. Si. 356/57, prakt. 359.
Brandis, C. A., 42.
Brentano, Frz., Ko. 339, 348, — 615, 1036, 1135, 1148 — Werterkenntnis En. 1103.
Brucker, So. 403/04.
Bruno, Giordano, J. 274.
Brunswig 1136, 1187.
De Bruyne — l'intelligence et l'activité esthétique 1151/59.
Buddhismus En. 1108.
Bühler, K., 612, 626.
Burke — theory of the state Mi. 101.
Buſſe (Japan) So. 407.
Butler 89, 687.

C.

Cajetanus (relatio) 151, 155/56, No. 161 f. — 299, 711, Kr. 740, Mari. 828, Wa. 833 — Indiv. d. Seele U. 190/91 — intelligibile et phantasma 164 — l'unité de la conscience 163.
Calogero, Guido Rot. 3 — vita pratica dello spirito Rot. 5 — vita stessa 8.
Calvin — Naturrecht St. 1026, 1038 — Zinsrecht 1027.
Caneſi 874.
Caniſius, Petrus 301.
Capreolus — relatio 156.
Cardano 273.
Carlyle 101/02, 1005.
Carreras y Artau, Joaquín — Juan Duns Scot 233/45.
Carreras y Artau, Tomas — morfologia de la conciencia moral 999 bis 1015.
Cassirer E., 1029.
Catholicisme, caractère du système du, Se. 505, 507/08.
Cathrein, V., 407, 1020, 1026, 1036.
causalité réciproque (intellect et objectivité) No. 165 — ſ. auch Kauſalität.
Celms, Th., über Eigenart d. philoſ. Erkenntnis 592/607.
cenestesi Ge. 877, 884, 887.
certainty D'A. 687 f., 690 — certitude et volonté R. G. 714.
charité, la, G. L. 850/51.

Chemie als Wiſſenſchaft Fi. 641, Wa. 836.
Chriſtentum — Antike (Ibſen) Ei. 488. — Drei Formen (Schelling) 487 — Kultur Ei. 470 — Naturrecht St. 1042, u. Stoa 1025 — proteſt. Gottesbegriff 958 — Schelling 490 — Myſtik Arſ. 1045/46.
christianisme catholique et la vie Se. 501 — la grande synthèse Se. 509 bis 510.
Chriſtologie Wun. 71.
Chriſtusmyſtik Arſ. 1046.
Chrysippe, Ch. 60 f. — et la logique Gh. 66/67 — *συμβάματα* etc. 62.
Chryſoſtomus, Joh., Wun. 71, 82.
Claubert 779.
Cicero — definition of the state and Augustine Mi. 101 ff. — Dionyſoskult 23 — justice Mi. 103 — Stoicism Mi. 105.
Claparède 897.
Clemens von Alexandrien Gh. 66, Ei. 488, Sa. 520.
cogito (Huſſerl) Maré. 382, conscience 387 — ergo sum Gi. 750/51, 754.
cognitio singularium No. 162.
Cohen H., Wu. 458.
coincidentia oppositorum (Cuſanus) J. 270, 281/83.
commensuratio von actus — potentia (Thomas) U. 190/91.
Comte, A., 436, 611, 753.
Conceptualismo — Duns Scot J. Ca. 243, 245.
conceptus — objectum (Thomas) No. 162 — ses origines sensibles 163, 165.
conciencia moral T. Ca. 999 ff. — morfologia de la 999 — autobiografías 1004 — probable 1000, proceso genético, individual, colectiva 1005, proletaria, burguesa, corporativa 1005, del hombre civilizado, primitiv 1006, normal 1007, desviaciones y anomalidades de la c. 1007, c. moral adulta, buena y mala, gozosa y dolorosa 1008, pacifica, inquieta 1009, distraida 1010, pervertida, suspicaz 1011, verdadera y erronea, cierta, dudosa, perpleja 1012 — laxa escrupulosa, probable, disyuntiva 1012.
connaissance — de l'ange R.G. 721/22 — inférieure, supérieure R. G. 719 — médiate R. G. 720 — l'ordre de la c. et l'ordre ontologique R. G. 717 — per similitudinem, essentiam 718/19, 722 — de l'universel, de la réalité singulière R. G. 721.
Conrad - Martius, Hedwig, Wu. 459 ff. — Stufen d. Zeiterkenntnis 460/63.
conscience — autoconciencia (Hegel) R. C. 333 — une donnée immédiate Maré. 398 — Huſſerl 397 — objet Gi. 747 — personal R. C. 332 — y personalidad R. C. 334 — processus de, Maré 380 — de quelque chose Maré. 380 — sensible No. 165/66 — l'unité de la (Thomas) No. 162/63, 165.
continuity qualitative, physical Wa. 836.
Contrato social R. C. 329/30.
conversión T. Ca. 1010.
Cornelius 946.
Cosmologie, le terme Mari. 821, ſ. auch Kosmologie.
creatio in creatura (passiva) Bal. 152/53.
création artistique D. B. 1051, 1055 — désintéressée 1056.
Croce, Benedetto — Hegel 336 — los valores 335/36.

D.

Dacqué, E., 954.
Dämoniſche, das, U. 189/90.
Damascenus, Joh. (textus W. v. Nottingham) L. M. 263/65.
Dante, T. Ca. 1004, 1007 — Geſchichtsphiloſ. Sa. 520.
Darwin 354, 356, 363, 1007.
Daſein-Soſein Dy. 776, Hom. 809, 811, 814, Ri. 931, En. 1091. — Albert d. Gr. 36 — Arten des 429 — Begriff des Dy. 779, 781 — Daſeinsgrund En. 1095 — Geyſer Hu. 1146 — Heidegger Dy. 781 — Huſſerl Maré. 383, Ri. 931 — Kant Dy. 780 — Kauſalität Fa. 428, 430 — Kauſalrelation (Geyſer) Hu. 1167 — Möglichkeit 384 — Scheler Roh. 1072 — Verhältnis von D. u. S. En. 1100, 1109 — Zeit 460 — zureichender Grund Fu. 762/63 — ſ. auch essentia-existentia.
David de Dinant Arn. 115/27, J. 280 — Ariſtoteles Arn. 115/16 — Avicebron, Neoplatonisme 123/27 — méthode de, Arn. 117 f.
Deduktion (Becher) En. 1101 — Induktion (Geyſer) Hu. 1161 — Kauſalprinzip Fa. 414, 417 — G. I. 550, En. 1101 — sciences inductives Mari. 822.
Definierbarkeit Dy. 78.
Deißmann 1048.
Demokratie — Rechtsvertrag Ei. 495.
Demokrit Sch. 438/39 — Ariſtoteles M. M. 46 — atomic theory Wa. 832, 834 — enthusiasme Sou. 23 — mécanicisme Mari. 827.
Denifle 274, 282, 286.
Denken — Ausdehnung (Descartes) Ei. 475, 479 — erzeugender Denkvorgang Di. 572 — nur fiktiv (Vaihinger) 355 — Geyſer 1190 — als Lebensfunktion Si. 354—mathem., ſtatiſch, organ., dynam. Sch. 448 — Meinen Hö. 905, 907 — Philoſophie K. F. 533 — Pragmatismus Fi. 636 — prakt. Erklärung 355 — — Problem des, Hö. 903 — Struktur des, Hö. 900 — Typik des (Leiſegang) Sch. 436.
Denkgeſetze — Leugnung aprior. D. (Leiſegang) Sch. 442/44 — Pyramidenform — Kreisform (Leiſegang) Sch. 447 — Seinsgeſetze Fu. 770 — Verſchiedenartigkeit der Sch. 442, 446.
Denkökonomie Si. 355.
Denkpſychologie Hö. 903/14 — Begriff der 913, Hon. 917 — Geyſer Ett. 1136 — Philoſophie Hö. 906.
Descartes Ko. 346, Si, 353/54, Se. 509, Pf. 566, Dy. 793, Kr. 736/37, Wa. 833, Roh. 1079 — cogito 721 — cogito ergo sum Gi. 746/47, 754 — Geyſer Hu. 1156, 1163 — Intuition R. G. 730 — méthode mathématique Gi. 745, 753, Mari. 826, — neue Weltbild Gi. 475 — Zweifel En. 1098.
desiderio del bene — eterno (Platone) Rot. 8.
Deſſauer, F., Technik u. Wert Ri. 964, 971.
Deſſoir 1051.
Determination ontol., axiol., (N. Hartmann) Ri. 952, 958 — Indetermination Si. 361.
Deutinger, M., 786/87.
Deutſche Geſch. u. philoſ. Entwicklung Ei. 493.
devenir — temps Mun. 859, 862, 866 — ſ. auch Werden.
Dialéctica — Hegel R. C. 333.
Dialektiker — D. Scotus J. Ca. 235.
Diels 23.

Dieu, ſ. Gott.
differentia — genus (David de Dinant) Arn. 127.
Dilthey (Typenlehre) 435, 438, 440, 453, 522, Ri. 946 — Erleben Som. 698 — ethiſch 665.
Ding an ſich u. Erkenntnis (Kant) 320, 478, 481, Dy. 780.
Dingler, H., regressus in infinitum 571/86.
Ding-Sinn (Huſſerl) Maré. 393.
Dionysiaques mystères Sou. 23.
Dionyſius Areopagita J. 280, 283, Ei. 472, Sch. 437, 439 — de divinis nominibus Gr. 212 — W. v. Nottingham L. M. 258.
Dionyſius Halicarnassus Gh. 60.
discursive pensée — intuition R. G. 714/15.
distinctio attributorum (nomina divina) per comparationem ad intellectum creatum (textus W. v. Nottingham) L. M. 257/58 — ad i. divinum et ad utrumque L. M. 259 — ad i. increatum, textus a. a. O. Art. II., 261 f. — distincta realiter, virtualiter in essentia, textus a. a. O. Art. I., 260 — non synonima (veritas, bonitas Dei) 262.
distinctio formalis (Nottingham) L. M. 249 ff., 254, 263 ff. — Cuſanus J. 282 — tamquam distincti modi (bonitas, veritas Dei) a. a. O. Art. III., 263 — quid, quidditas a. a. O. 263 — Vertreter der 256.
divisio — Ariſtoteles Arn. 120 — David de Dinant 127.
divisio ad infinitum and Scholasticism (matter) Wa. 834, 837, 839, 842.
Döring 946.
Dogma — Naturrecht St. 1038.
dogmatique et philosophie Se. 502.
δόξα (Platone) Rot. 4.
Drang-Geiſt (Scheler) Roh. 1076/77.
Drieſch (Ganzheiten) Wz. 662, 665 bis 668, 672, 678 — Entelechie 683.
Dritte Reich im 19. Jahrh., das, Ei. 486/87 — Nietzſche 491.
Dühring 786.
Dürr E., 612.
Duhem 116.
durée pure (Bergson) Si. 364/65, 368 — Dauer (Conrad-Martius) Wu. 463.
durée-succession (Bergson) Mun. 859 bis 860 — le présent 862.
dynamisme — Blondel Maré. 397 — Bergſon Si. 365/66.
Dyroff, A., 54, 269, Ri. 931 — über Sein u. Zeit (Heidegger) 775/796 — Cuſanusliteratur 277.

E.

Eck 300.
Eckhart Gr. 211 ff., Ri. 968 — Cuſanus J. 286/87 — Sein Gottes Gr. 213 — Seinsloſigkeit Gottes 231 bis 232, 273.
Eckſtein, W., 1022/24.
Egenter, R., über Aegid. Romanus 197/208.
Egoismus Hi. 989/90, 992.
Ehrenfels, Chr. (Geſtaltqualität) Wz. 661, Ri. 911 — Wert 946.
Ehrle, F., 293, 303.
Eibl, H., Einh. d. Abendlandes 469 bis 497.
εἶδος (Huſſerl) Maré. 383/84.
Eigenſchaften, Umgebungseigenſchaften Di. 584.
Eigentlichkeit (Heidegger) Dy. 782.
Eigentum — Naturrecht St. 1024.
Eigenwert Hon. 924, Ri. 954, 961 bis 962, 968.
Einfühlung Som. 699/701, 704 — Huſſerl Maré. 393.

Einheit (Kooperation), Begriff der kulturellen, Ei. 469/70.
Einheitserlebnis — Geſtalt Wz. 663, 680.
Einmaligkeit 654 — in der Geſch. 650.
Einſtein Mun. 857/58 — théories de Maré. 824 — Zeit 359.
Einswerden in d. Erkenntnis Som. 701, 704.
Eifler, R., 711, 779.
ejemplificación, relación fundamental G. I. 543, 548 — casos de demostración G. I. 549 — comparación G. I. 546/47 — y verificación 550.
Ekſtaſe (Auguſtinus) Mag. 94.
élan divin — *θεία μοῖρα* Sou. 25.
élan vital, Bergſon 363, 366.
Eleaten — Ariſtoteles M. M. 48, 51, Si. 374.
electron — matter Wa. 838, Mun. 859.
Elektroſtatik — phys. charges electric Wa. 833, 841 — Geſtalten Wz. 661/62 — properties of molecules Wa. 837 — théorie électronique Mari. 827.
Elemente, pſychiſche Hö. 910.
Emanation 482.
emotionales Erkennen Som. 701/02, 705 — Repräſentation (Meinong) 922.
emozioni, Ge. 873, 896, 899 — interpretazione funzionale 875, 892, 896, 900 — fenomeno di inadattamento Ge. 897 — e la personalità Ge. 881 — e reazioni instintive degli animali Ge. 897 — mixture of adaptive reactions and unadaptive actions Wa. 897.
Empedokles M. M. 45/47.
Empfindungen — Pſychiſches Hö. 910.
Empirie — empirioschématique, empiriométrique Mari. 826/27, 828.
Empirismus Ko. 339 — Schell Ko. 345 — engl. Ei. 477.
l'énergie (Gilbert) Wa. 836.
Engert, J., 422 — Kauſalgeſetz 423 bis 424 — über Metaph. u. Gottesbegriff 1091/1110.
ens-res (Albert d. Gr.) Kü. 136 — unum 137 — per se, per aliud (Jak. v. Viterbo) Gr. 227.
Entelechie (Seele-Leib) U. 182, 186 — Drieſch 667, 676.
enthousiasme et *θεία μοῖρα* Sou. 22 b. 23.
entia rationis (seres de razón) J. Ca. 236, Roh. 1075, Hu. 1159.
Entitas, ens Gr. 224, Roh. 1075, 1087 — Accidenz Gr. 220, — a se En. 1097 — bonum Ri. 968 — essentia (Thomas) Hom. 814 — Gott (Jakob v. Viterbo) Gr. 219 — realissimum Ni. 319 — superadditum (Jak. v. Viterbo) Gr. 225 — et verum convertuntur Kr. 740.
Entropieſatz En. 1100.
Entſtehen — Kauſalprinzip Fu. 762 — Geyſer Br. 1188 — urſachlos Fu. 765, 767 — als unmöglich 769.
Entwicklungsgedanke, (Schell) Ko. 339/40, Ra. 1127 — Begriffsbildung Si. 354 — Bergſon Si. 362 — Geſchichte Fi. 467 — 19. Jhdt. Ei. 486 — Nietzſche Ei. 491 — Optimismus St. 1031 — „von unten“ Wz. 669.
Enzyklopädiſten — Japan So. 403.
Epikureer — poſ. Recht St. 1023, Ri. 946 — tranquilidad epicúrea T.Ca. 1009.
épistémologique dualisme Kr. 737 — Mari. 826.

Erbmaſſe U. 187.
Erdmann, B. (Definition) Dy. 778.
Erfahrung — Kant 313 — Wiſſenſchaft. En. 1098.
Erkennen — d. Menſchen u. d. geiſtigen Subſtanzen (Aegid. Rom.) Eg. 199 — als Weltbewußtſein (Scheler) Roh. 1078.
Erkenntnis Ce. 606 — Anſchauung Hom. 808, (Geyſer) Hu. 1157 — Daſein Gottes (Chryſoſt.) Wun. 79/80 — nur formale Ri. 969, (Becher) En. 1106 — Gegenſtand der, Si. 354 — u. Geltung d. Kauſalpr. Fu. 771 — intuitive, intellektuelle, Som. 697/700 — konkrete Fülle u. Abſtraktion Ce. 603 — letztreduzierte Ce. 603 — Mittel der (Geyſer) Br. 1191/92 — Rezeptivität (Geyſer) Hu. 1144, 1160 — Sein (Geyſer) Hu. 1163 — nur unlebendige (Bergſon) Si. 364.
Erkenntnistheorie — Geyſer Hu. 1166 f. — pſychol. Begründung (Schell) Ko. 346 — et scolastique Kr. 738, Gi. 745 — Stellung der, K. F. 538.
Erleben, Hö. 903/04 — Erkennen Som. 698, 702 — Denken Hö. 906 — Dilthey 698 — Myſtik Auguſtinus Mag. 93 — Natur-Übernatur (Auguſtinus) Mag. 97.
Erlebnis, Ableitung aus dem (Schell) Ko. 345.
Erlebnisbeobachtung Pa. 615, 620, 629.
ἔρως Rot. 4 — délire divin Sou. 24 — mediazione tra il non avere e l'avere il bene (Platone) Rot. 7 — Plato, Ri. 931.
error and contradictions D'A. 692.
Erſcheinungswelt (Kant) Ei. 478.
Erſte Philoſophie Ce. 599/600 — bei Ariſtoteles Sö. 34 f. — Hommes 799 f., 804, 809, 815 — zweite Philoſ., Aufgabe Ce. 601.
Eſchweiler, K., 293.
espèce — détermine l'intelligence (Thomas) R. G. 725.
essences eidétiques Maré. 380/81, 384, 392 — essence et fait (Huſſerl) Maré. 383 — Huſſerl, Maré. 381 — matérielles, Maré. 380, 383, 392 — métempiriques propriétés (Huſſerl) Maré. 383.
essentia-existentia (esse) Fa. 428, R. G. 721, Dy. 776, 779, Hom. 814, Ri. 931 — Aktualität Gr. 221/22 — connaissance per essentiam R. G. 718/19, 722 — Gregor v. Valencia He. 305 — intentionaler Unterſchied Gr. 222 — Kant En. 1097 — realis distinctio (Thomas) Gr. 226, Hom. 814, Roh. 1087/88 — Unterſchied (Jakob v. Viterbo) Gr. 221 — Verhältnis zueinander Roh. 1080, 1086, En. 1090, 1100 — ſ. auch Daſein-Soſein.
esse-percipi, Gi. 750/52.
essere equale a quella che è Rot. 9.
Estado — la voluntad universal y la particular (Hegel) R. C. 328.
esthétique D. B. 1051 f. — et pensée abstraite D. B. 1059.
Ethik, Aufgabe der, K. F. 538, Fi. 636 — objekt. Güter Hi. 994 — Met. Ra. 1113 — als Verkehr mit Gott Ra. 1121.
ἦθος θεῖον, ἦθος ἀνθρώπειον Sou. 17.
Etologia T. Ca. 1014.
l'être et l'esprit. Kr. 739 — je suis Gi. 747.
Ettlinger, M., über Geyſers Pſychologie 1134/40.
Eucken 521, 1022, 1024, 1034.

Eudaimonimus — Ariſtoteles Ri. 937 — Ziel der Geſchichte Sa. 515, 524.
Euklidiſche Geometrie 380, Wa. 833, Mun. 857.
Eunomios Gh. 63.
Euſebius von Caesarea Gh. 64, 66.
Evidenz Hom. 802 — analyt. Urteile Pf. 555, 561, 564 — Bewußtſein Fa. 414 — certainty D'A. 687, 689 — for Christianity D'A. 692 — cumulative D'A. 689 — Definition Pf. 563, Hu. 1162 directe, indirecte Maré. 399 — Geyſer Hu. 1145, 1160/63 — Huſſerl Maré. 393, 399 — infinite D'A. 690/93 — Intuition Som. 706 — Kauſalpr. Fa. 413 f. — logiſche 1162 — obj., ſubj. Som. 707, Fu. 770 — Ontologie 564 — pſychol. Ett. 1161 — Schell Ko. 342 — unmittelbare Fa. 414, Di. 578 — Urteil 556 — vue R. G. 716 — Wiſſenſchaft Ce. 598/99.
evolución y libertad (Hegel) R. C. 326.
Evolutionismus 355 — mechaniſt. 363.
Ewige-Unveränderliche (Auguſtinus) Mag. 92.
Exemplarismus, neuplat.-auguſt. J. 286.
Exiſtenz, Ri. 931, — l'acte de l'essence Mun. 865 — connaissance de l' R.G. 721 — Geiſt (Scheler) Roh. 1078 — Gott (Jak. v. Viterbo) Gr. 217 — Huſſerl Maré. 393 — Inhaltsmerkmal (Kant) Ni. 318 — Jakob v. Viterbo Gr. 221 — als reales Daſein. Fa. 430, Dy. 779, Hom. 809 — Sein überhaupt Hom. 811 — temps Mun. 860, 863, 867 — Wert Ri. 955, 968 — Zeit (Conr.-Martius) Wu. 460.
Experiment — Geyſer Ett. 1135 — inneres Pa. 618 — Naturforſchung Fi. 640 — Perioden 624 — philosophie Mari. 882 — in der Pſychologie Pa. 611/12, 616, 623, Ge. 874, 878 f., Hö. 907, 909 — science expérimentale Mari. 823, 825 — Selbſtbeob. Pa. 620, 626, 628.
exper. Pſychologie, Entwicklung der Pa. 620/22.
Expreſſionismus, Impreſſionismus — Metaph. Ei. 496.

F.

Falckenberg (Cuſanus) 270, 272, 286.
Falkenheim, H., 346.
fantasma y ejemplo G. I. 545.
Faulhaber, L., über Kauſalproblem 413/30.
Fechner, Wz. 660, 669, Dy. 788, Br. 1071.
Fehlerquellen, exp. Pſycholog. Pa. 623/629.
Ferrara (relatio) Bal. 156.
le Fèvre, Jacques, 254.
Fichte — St. 1033 — Aktivismus Ko. 339 — Geſchichte 521 — Huſſerl Maré. 390 — ich 1099 — Japan So. 403 — Kant 1096 — Wille En. 1095/96 — Metaph. 1096 — ſittl. Wille Ei. 482.
Ficino, Marſiglio 273.
fides quaerens intellectum and Philosophy (Augustine) Mi. 106.
Fiedler (Theorie d. Anſchauung) D B. 1054.
Fictionalismus Fi. 642.
Finalität Gottes Ra. 1124/25.
Fiſcher, Aloys — Geſetz in den Geiſteswiſſ. 633/55 — Becher 1107.
Fiſcher, Kuno, Ri. 940.
Fludd 273/74.

foi et investigation Se. 501/02 — vision R. G. 712 f.
Forderungen — Geiſteswiſſenſchaften Fi. 644 — Geſchichte 649 — d. Werte 652.
forma — Ariſtoteles 937 — Albert d. Gr. Kü. 139 — Denken (Kant) Ei. 478 — Geyſer Hu. 1170, Br. 1190 — idea (Seneca) R. C. 327 — matière (D. de Dinant) 124, bei Ariſtoteles Sö. 36, Maré. 380 — Plotin Arn. 121 — properties of substantial form Wa. 837/39 — Thomismus Maré. 385 — universelle (Huſſerl) Maré. 384.
formae exemplares (Albert d. Gr.) Kü. 146/47.
Formale, das, Ce. 592/93 — Materiale Ri. 949.
formes objectivés et l'artiste D B. 1056.
Fortſchritt Si. 356.
four dimensional continuum Wa. 835.
Francisco de Sales T. Ca. 1010.
Franck, Sebaſtian 273.
Franz v. Aſſiſi — Myſtik Arſ. 1044.
Franz v. Vittoria 293/94, 299.
Franzelin 426/27, 1168, 1189.
Franziskanerſchule 252/54, 257.
Freiheit Si. 367 — bürgerliche, individual. St. 1030 — in Geſch. und Leben Fi. 649/50 — Geſch. (Kant) 521 — Materialität (Bergſon) Si. 362/63 — Vernunft (Geyſer) Br. 1195 — Wille (Geyſer) Ett. 1138.
Fremdbeobachtung Pa. 612, 620, 622, 629.
Freud, Mari. 826.
Fröbes, Ge. 878, — 1134.
Fuetſcher, L., über hinreich. Grund 761/71.

G.

Galilei 826, 1031.
Gallienus, Gh. 65/66.
„Ganz Andere" (Myſtik) Arſ. 1048.
Ganze, Teil, Glieder, Wa. 660 — Logik Sch. 448 — Welt H. M. 1068 — Wert Ri. 933.
Ganzheit Wz. 659/84, Hö. 905 — Arten Wa. 679 — begriffl. (Drieſch) Wz. 666 — Begriff Ei. 486 — Biologie Wz. 675 — Denken (Leiſegang) 439, math. mech. Prinzip 447 — echte, unechte 672 — Einheit Ei. 469 — Kosmos Si. 366 — Krueger Ge. 871 — menſchl. Gemeinſch. Wz. 670 — Natur Wz. 669 — Pſychologie Pa. 612/13, Wz. 659/60, 675 — Qualität Wz. 680 — ration. geiſtige Wz. 674 — Syſtemauffaſſung Wz. 675/77 — Werden Wz. 661.
Ganzheitsdynamik Wz. 681.
Ganzheitsſtatik Wz. 678/79.
Gardeil 88, 91, 94.
Garrigou-Lagrange — l'attraction universelle 843, 854/88, 1184 — Daſein, Soſein Fa. 430 — reine Metaph. 1185.
Gaſſendi 941.
Gefühle — Erkennen Som. 698, 701 — Gemelli 873 ff. — Werten Hon. 910, 923 — ſ. auch emozioni.
Gefühlsqualität, Wz. 680.
Gegenſtand — Erkenntnis (Geyſer) Hu. 1145 — idealer, realer Hu. 1149 — Meinen Hö. 905/06 — Modalitäten Maré. 380 — möglicher 562 — l'objet transcendantal Maré. 392 — Pſychologie Hö. 909 — Sein Hom. 809 — Wahrheit Pf. 558 — Hom. 814/15.
Geiſt — als Akteinheit 1078 — Geſchichte Fi. 652 — Scheler Roh.

1056 — Sein Roh. 1083 — Weſensſtruktur (Scheler) Roh. 1078/79.
Geiſtesbewegung, dreifach (Leiſegang) Sch. 440.
Geiſteswiſſenſchaften Fi. 635 — Gegenſtand 637, 646 — Geſetzesbegriff 637/38 — Methode Ri. 960 Naturgeſetz Fi. 643.
Geiſtige, in der Seele U. 191.
geiſtige Sphäre (Plato) Ri. 931.
Geltung Di. 578, Ri. 945, 968, Roh. 1082 — allg., indiv. 951 — Gegenſtändlichkeit Hö. 914 — Geltungsform (Geyſer) Hu. 1171 — log. Begriff Ri. 950 — theor. prakt. Ri. 950 — Wahrheit Hu. 1155 — Wert (Lotze) Ri. 943/44.
Gemelli, A., 1134 — sul emozioni e sentimenti 873/900.
Gemüt Ge. 873.
genus — materia (D. de Dinant) Arn. 115, 127 — supremum 120/21.
geometry Wa. 835 of points, particles 842.
Gerardus v. Siena 206.
Gerſon — Wiener Schule L. M. 253/54.
Geſchichte H. M. 1068—Def. Fi. 648, En. 1092 — Einmaligk. 648, 650 im Ganzen u. Einzelnen Fi. 653 — org. Ganzheit (Spengler) 673, 677 — Geſchichtsforſchung Fi. 647 — Geſetze Fi. 646/49, 653 — als Schöpfung 653 — Sinn 645/46 — Zeit Dy. 793.
Geſchichtsphiloſophie Ei. 469 — Chriſtentum Sa. 519, 529 — Ganzheit Wz. 670 — Geſchichtsmetaph. Sa. 514 — Hegel R. C. 525 — Werte 469, Fi. 652.
Geſchöpf, Begriff u. ſittl. Bedeutung Ra. 1124.
Geſetz (zweifache) Bedeutung Fi. 633 — des Geiſtes 652 — Geſchichte Fi. 644, 646, 648, 650 — Geſellſchaft Fi. 644 — hiſtor. u. indiv. Fi. 653/54 — Naturgeſetz Fi. 638 — pſych. Geſetzl. Hö. 910 bis 911 — reale Ding 634/35 — Sein, Natur (Geyſer) Hu. 1169 — Wertgeſetzmäßigkeit 653.
Geſinnung u. Ordnung der Dinge Ra. 1119.
Geſtaltbegriff Wz. 659/84 — Def. 663 — phyſiſcher 661 — Pſychologie Wz. 659/60.
Geſtaltpſychologie Wz. 659/60, 675, Ge. 875.
Geſtaltqualität Wz. 680.
Getell 326.
Getzeny, H., Ri. 966.
Gewißheit — Erinnerung Som. 708 — Intuition Som. 703 — obj. ſubj. (Myſtik) Mag. 96 — phyſ.-metaph. Fa. 424 — Theologie (Aegidius Romanus) Eg. 202, 204.
Geyer 249.
Geyer-Ueberweg 114, 214.
Geyſer, J., 41, 181, 346, 359, Fa. 421, Wu. 458, G. I. 546, Pf. 560, 568, 578, 587, Ce. 594, Pa. 622, Som. 707, Hom. 802, 804, Wa. 831 — Auguſtinismus 85 — Bewußtſein 1137/38 — Entſtehen 429 — Erkenntnistheorie Hu. 1143 f. — Evidenz Hu. 1162 f. — exp. Pſychol. Pa. 629 — Individuelles Br. 1186 — Kauſalprinz. Fa. 426, Fu. 765, Br. 1187/89 — Logik Pf. 555 — log. Objektiviss. Hu. 1147 — log. Realiss. 1165 — Metaph. Br. 1176 ff. — Meth. d. Metaphyſ. 1163/64 — Ohmura (Japan) So. 409 — Ontologie 1159 — Pſychol. Ett. 1133 f. — Religionspſych. 1139 — Scholaſtik Br. 1179 — Schrifttum 1199 f. — Seele 182/83 — Sein, Sinn 1155 — Soſein, Da-

ſein 428 — Tranſzendentalismus 1149 — unendl. Regreſſus Di. 571 — Wert Ri. 931, 940, 949/51, 956, 959/60, 967—Weſensſchau Hu. 1150 — zureich. Grund Hu. 1166 f.
de Ghellinck, J., dialectique stoïcienne et le IV^e siècle 59/67.
Gilſon, E., 249 — réalisme 745/57.
Gioberti 777.
Girgenſohn 875.
Glaube in der Phänomenologie (Huſſerl) 391 — Philoſophie, Wiſſen Ce. 598, Fi. 635.
Gloßner (Cuſanus) J. 270/72.
Glück — obj. Gut für die Perſon Hi. 981, 991 — Thomas Ri. 940.
Gnoſtizismus Ri. 938.
Goerres 520.
Goethe Se. 506, Ko. 339 — Fauſtproblem Ei. 487.
Gomez Izquierdo — theoria lógica del ejemplo 543/51.
Gomperz, Th. — Ariſtoteles M. M. 53.
Gonſalvus de Vallebona — Eckhart Gr. 232.
Gott — actus purus Ri. 959 — Ariſtoteles Ri. 937 — Avicebron 125 — Becher En. 1107 — Begriff Ni. 316 — Berkeley 476 — le bien et le vrai Maré. 369/97 — causa sui (Schell) 347 — claritas, majestas, bonitas (W. v. Nottingham) L. M. 253 — Daſein, Soſein Pf. 567 — Dios Sér a se R. C. 330 — Entität (Jak. v. Viterbo) Gr. 219, 227/28 — Ethik Ra. 1121/22 — Gebote, Finalität, Wille Ra. 1124 — Geſchichte En. 1092/93 — Geſchöpffe Ra. 1124—(Cuſan.) J. 282 — Geyſer Br. 1192 — Gute Ri. 958 — Gut für 963 — l'homme (Plotin) 126 — Idea y Perſona juntamente R.C. 327 — Leben Ko. 339 — matière (D. de Dinant) Arn. 119 — Mechanik Ei. 475 — Metaphyſik Ni. 316, K. F. 538 — and obj. justice (Augustine) Mi. 105, 109 — l'ordre réel-idéal R. G. 717 — perfection G. L. 850 — Plato Ri. 936 — Personalidad 331 bis 32, Ri. 472, Ri. 966 — Premier moteur G. L. 846/47 — Prozeß in Gott (Schelling) Ei. 489/90 — Scheler Roh. 1076 — Sein Gr. 211, 216 f., Roh. 1083 — Sollen Fi. 635 — Summum bonum Ri. 940, 966, G. L. 852 — thomiſt. Gottesbegriff Hom. 815 — Unbegreiflichkeit (Chryſoſtomus) Wun. 72, 76, 78 — Unbeſtimmbarkeit Wun. 77 — Verähnlichung mit (Neuplatonismus) Wi. 172, 177 — Vernunft G's u. Geſch. Sa. 516 — Vollkommenheit des Seins Gr. 228 — Werte Em. 1108 — Zweckurſ. Si. 367 — Zweckwidrige En. 1107.
Gottesbewußtſein (Scheler) Roh. 1079.
Gotteserkenntnis — a posteriori 567 — cognitio Dei experimentalis Mag. 86 — Cuſanus J. 270 — u. Daſein G's (Chryſoſt.) Wun. 80 — discursiv, intuitiv (Cuſanus) J. 273 — Geyſer Br. 1192/93 — Jak. v. Viterbo 228 — Kant En. 1094 — Nichtwiſſen (Chryſoſt.) Wun. 82 — Rationalismus der Arianer (Anomoeer) Wun. 735 — Selbſterk. Roh. 1084 — Wiſſen, Begreifen (Chryſoſt.) Wun. 81.
Gottfried v. Fontaine 254/55, 258, Eg. 205/07.
Gottwald, R., 62.
Grabmann, M., 132, 273, 331, He. 206, 298, Ri. 940, St. 1026 — über Jak. v. Viterbo (Eckhart) 211/32.
grâce et perfection, G. L. 850/52.

Grade des Seins Ni. 316/17.
Grapein, M., 65.
Grauert, H., 132.
gravitation, theory of Wa. 832 — universelle (Newton) G. L. 845.
Gredt 733/34.
Gregor v. Nazianz — Ariſtoteles Gh. 59, 61.
Gregor v. Nyſſa 59.
Gregor v. Rimini 153, 299.
Gregor von Valencia, He. 293/307 — Proteſtantismus 306 — Thomas 300, 304.
Gretſer 306.
Groos, K., 436, 446, 1147.
de Grote, Gerhard 278.
Gründler, Som. 698, — 1183, 1192.
Grund-Folge, Fa. 414 — Ariſtoteles 356, 359 — Seinsgrund 415/16.
Guardini, R., Ri. 950, 959, 961.
Guillet, J. 717.
Gumplowicz — natural. Geſchichtsauff. Sa. 518.
Gut, Güter Hi. 976, 979/80, Ri. 953 — für jemand 976/78, Ri. 962 — glück- und luſtſpendende obj. Güter Hi. 982 — obj. Gut f. d. Perſon Hi. 977, 979, 990, 995, Ri. 948, (zweifach) 980 — Ratio 984.
Gutberlet 1036, 1134.
Gute, das — an ſich, für etwas (Ariſtot.) Ri. 937, 962 — Idee des (Plato) Ri. 935 — Inhalt des Ri. 947 — In ſich Hi. 975 — Plotin 365 — Sokrates Ri. 934 — ſtatiſch, dynamiſch Ri. 959 — *θεῖον* (Plato) 936 — Wahrheit Ra. 1122 — Wert Ri. 933.
Guyon 1048.

H.

Haas, A., Wz. 659.
Habbel, J., Ri. 940, 958, 967.
Haering, Th., 917, Ri. 946, 961.
Hamann 1051.
Handeln, ſittl. — Leo XIII. 1118 — u. Natur der Dinge, Ra. 1125 — Scholaſtik Ra. 1119 — Wahrheit tun Ra. 1121.
Hansatetsugakusha (läſtige Philoſophie d. Scholaſtik in Japan) Sa. 404.
Harmonie, präſtabilierte, Ei. 478.
Hartmann, E. v., Si. 358, H.M. 1071, Wz. 669, Sa. 517, Br. 1184 — Geyſer 1149 — Peſſimismus Ei. 490 b. 491 — Schell-Brentano 342/43.
Hartmann, N., Wu. 458, Ri. 930, 932/33, 935, 944, En. 1109, Br. 1177 — Ariſtoteles Sö. 32, 34 — Ethik als Mitſchöpfung Ra. 1122 — Wertbegriff 951/53, 962, 965.
Hegel, 447, Dy. 776, En. 1092, Br. 1194 — Dialektik 482 — Entwicklung der Vernunft Sch. 433 — esthétique D B. 1053 — expresiones theológicas R. C. 326 — Ganzheitsideen 674 — Geſchichtsphiloſ. Sa. 518, 521, 525 — Japan So. 403 — Kreisdenker Sch. 449 — Leiſegang Sch. 437 — *λόγος* En. 1095 — Metaph. Ko. 339, Roh. 1076 — personalidad y la concepción de la historia R. C. 325/36, Sa. 517 — Recht 1033 — 3 Phaſen in der Religion Ei. 487 — Theſis etc. Ei. 470.
Heidegger, M. (Zeit, Sein) Dy. 775 ff., 795, Hom. 807, En. 1109 — Daſein 780/81 — Ich 794/95 — Leben 782 — temps Maré. 388.
Heilige, das, tremendum, fascinosum (Chryſoſtomus) Wun. 72/73.
Heimſoeth 1031.
Heinrich v. Gent 254, 255/56, 299 — ens als superadditum zur essentia Gr. 226 — distinctio attributorum Eg. 189/99.

Heinze, M., 341.
Helmont 273/74.
Henopſychismus (Monopſychismus) En. 1092, 1096, 1108.
Hentrich, W., über Gregor v. Valencia u. deutſche Scholaſtik 293/307.
Heraklit (Eraklito) 44, Si. 367, 369, Ko. 339, Sch. 437/38, 447 — Mari. 821, H. M. 1063 — Ariſtoteles Kritik 48 — Kreislauf u. Organiſches Sch. 448/49 — Sein u. Werden Rot. 6, 9.
Herbart 645.
Herder En. 1096 — Geſchichtsphiloſ. Fa. 520.
Herrigel, E., 459.
Hertling, G., Frhr. v., 41, 134, 792, 1036, 1133 — Vollkommenheit Ri. 961, 967.
Hertz, H., 357/58.
Herveus 153.
Heſiod St. 1021 — Kaufalreihen Di. 572.
Heſſen, Joh., Hu. 1168 — Kaufalgeſetz Fa. 419 — Realgeltung deſſ. 421 — Wahrnehmung Fa. 426.
Heyde, J. E., 921, 933, 944 — Wert Ri. 947, 957, 961 — Wertliteratur 929.
Heyſſe, A., 214.
Hieronymus — Ariſtoteles, Chryſippus Gh. 63.
Hilbert, l'énergie Wa. 835/36.
v. Hildebrand, D., Wu. 459, Hon. 917 — obj. Gut 975/95, Ri. 946 — Wert 923.
hinreichender Grund, Satz vom, Fu. 761 f., 764/65, 770 — abſol. Geltung 771 — in sensu formali, causali Fu. 763 — ſ. auch zureich. Grund.
Hirſch, E., 232.
Historia — y ciencia de la natureleza G. I. 551 — cooperación R. C. 336 — libertad (Hegel) 328 — metafísica (Hegel) R. C. 326 — y personalidad R. C. 335 — razón suficiente de las instituciones h. R. C. 326.
Hiſtorismus Br. 1178.
Hobbes Ei. 447, St. 1032 — das Gute Ri. 941.
Höfler, A., 663, 676.
Hönigswald, R., zur Denkpſychologie 903/14.
Hoffmann, E., 935/36 — Neuplatonismus Wi. 171.
Holl, K., 1026, 1030, 1045 — Naturrecht bei Luther 1028.
Homer 1021.
Hommes, J., 271/72 — über Seinsbegriff u. Erſte Philoſophie 799 bis 815.
Honecker, M., 541, 802, Ri. 946 — über Wertungspſychologie 917 b. 924.
Hormone u. Seelenleben, U. 183.
van den Hout, 1119.
Huber, K., über Geyſers Logik u. Erkenntnistheor. 1143/72.
v. Hügel, Arſ. 1044.
Hugo v. Hertepol 251.
Humanidad y Historia, R. C. 336, Sa. 515 — Herder Sa. 520 — Ziel d. Geſch. 524.
Humanismus, hiſt., 474, 484/85, 487 — Geſchichtsziel Sa. 515. — engl. Aufklärung 493.
Humaniſten-Scholaſtik, He. 297.
Humboldt, W. v., Sa. 522.
Hume, D., 687 Dy. 791, 995, Hu. 1168 — Erfahrung 477 — Kaufalprinzip 413 — Vorſtellen u. Sein Dy. 776.
Huſſerl, E., Maré. 379 ff., Ei. 497, Dy. 777, 781, 789, Hom. 804, Ra. 1114, Hu. 1149, Br. 1178, 1183 — Blondel Maré. 396 — Geyſer

Hu. 1148/49, 1136, 1152 — l'intellectualisme de Maré. 394 — Intuition Som. 698, R. G. 730, Ri. 948 — Phänomenologie Wu. 475/58 — Philoſ. Wiſſenſchaft Sö. 31 — Scolastique Maré. 400.
Hypotheſe u. Erkennen Som. 703.

I.

Ibſen (Hegel) zu Chriſtentum, Antike Ei. 488.
Ich, das — connaissance de son moi R. G. 721, 727/29 — Erkenntnis des Som. 701 — Heidegger Dy. 793 bis 794 — logiſche Dy. 795 — gegen Mechaniſierung (Bergſon) 361 — ontologiſch 796 — Pſychologie Hö. 909 — Zeit Dy. 787/90.
Ichſtrahl — Blickſtrahl (Huſſerl) Maré. 389.
Idea — Gott (Neuplat.) Wi. 73 — universal R. C. 328/33 — Hegel R. C. 326/27 — hiſtoriſche Sa. 516 — y las cosas — ejemplo G. I. 543 — idée (Huſſerl) Maré. 381. — intuitions et l'artiste D B. 1075 — Ideenlehre (Plato-Ariſtot.) Sö. 32, Ri. 934, St. 1022 — Kant Ni. 312, 320.
Ideale — Kant Ri. 934 — konkrete Ri. 933, 954/55, 961 — nur Mittel (Vaihinger) Si. 355 — Wert Hon. 919.
idealiſch — ideal Ri. 959.
Idealismus, deutſcher Ei. 482, 488, Sa. 523 — ethiſcher Ri. 966 — d. Freiheit 436, Sa. 521 — obj. Id. Sch. 436, 438.
Idealismus, tranſzendentaler, Maré. 390, Dy. 781, Hu. 1150 — épistemologique Kr. 739, Gi. 747/48, 753, 755 — Geltungstheorie Ri. 950 — Kritik Geyſers Hu. 1151 bis 1152, Br. 1183 — Realismus 1171.
Idealreich d. Weſenheiten — Geyſer Hu. 1170 — Gott 1171.
Idealſein (Idealität) Ri. 959.
Ideierung (Scheler) Roh. 1078 — Huſſerl 1150.
Identität Sch. 450 — Geyſer Hu. 1147, 1163 — Kauſalprinzip 416 — Satz der Pf. 565, Fi. 633 — d. Seins mit ſich Fa. 415 — d. Subjektsgegenſtandes Pf. 563.
Illuminationstheorie Eg. 198.
l'immatérialité et l'intelligence R. G. 717.
Imperialismus Ei. 486 — Hegel R. C. 325.
impersonale Wertſphäre Ri. 968.
inclinazioni e stati di coscienza Ge. 877.
Independenten 1029.
Individualismo y contrato social (Hegel-Rouſſeau) R. C. 330, Ri. 971 — rlg. bürgerl. I. St. 1030.
Individualität Ni. 317 — Erkenntnis Fi. 653 — Geſetz Fi. 654 — Geyſer Hu. 1151 — Zeit Dy. 789.
Individuation — Geyſer Br. 1186 — materielle En. 1091 — Prinzip der (Gregor v. Valencia) He. 305 — Seele U. 182, 190/91 — Wert (Thomas) U. 191, Ra. 1128.
individuelles existences et connaissance R. G. 722/23.
Individuos — universalidad (D. Scotus) J. Ca. 244.
Induktion 425 — Geyſer Hu. 1163, 1165 — Kauſalprinzip Fa. 422 — Metaph. H. M. 1071, (Becher) 1102 — Naturwiſſ., Metaph. 424, Fi. 639 — proceso inductivo G. I. 549/50.
Infiniteſimale, das, Dy. 572.
Inhalt — Erkenntnis Hom. 808.

Inſtinkt — et l'artiste D B. 1057/58 — Intellekt (Bergſon) 363/64 — Kunſt Fi. 365.
instinto (istinto) e sentimenti Ge. 887/89. 899.
intellectus agens, R. G. 715 — Duns Scot 238 — lumen divinum (Aeg. Rom.) Eg. 202 — possibilis (Thomas) No. 163/66.
intellectuelle lumière R. G. 713, 717, 725.
Intellektualismus, gemäßigter, Fu. 771.
l'intelligence — l'activité estétique D B. 1051 ff., 1056 — appréhension sensible (Thomas) No. 161 — béatifiée R. G. 722 — Bergſon 363 — i. informante D B 1058 — Intuition Som. 697, 700 — objet R. G. 714 — phénomènes sensibles (Thomas) R. G. 724, 726, 729 — Quantität Si. 370 — Weſen der, Si. 364.
intelligible idea (Augustine) Mi. 107.
intencionales seres (entia intentionis) J.Ca. 237/39, 242 — et connaissance Kr. 740 — intentionnalite Maré. 380, (Huſſerl) 392 — intentionnel et le réel R. G. 717 — potentielle (Huſſerl) Maré. 389 — Intentionalität u. Werten Hon. 921.
Intereſſe — Wert Hi. 975, 987, 990.
Intuition, Arten der Som. 700 — artistique D B. 1055 — Erkenntnis Som. 697 ff., 703, 707 — de l'acte intellectuel par l'« espèce » R. G. 725 — esthétique D B. 1052 (prérationelle, supra-rationelle) 1058, (synthétique) 1053, 1058 — u. Geſchichtsphiloſ. Wz. 673 — du moi R. G. 721, 727, 729 — reine I. Som. 700/01, 708, — sentiment D B. 1054.
Intuition eidétique (Weſensſchauung) Maré. 383/84 — Abſtraktion Br. 1184, totale des Scolastiques Maré. 385 — Bergſon Si. 365, 368, 374 — formelle (Huſſerl) Maré. 393 — ontologique Maré. 385 — Schelling Ei. 482 — le terme R. G. 711, 714, 730.
Irrationale, das — Erkenntnis Som. 697 — Geſchichte Sa. 517 — Geyſer Hu. 1153 — l'intuition irrat. Br. 1178, (et l'artiste) D B. 1058.
Irrationalismus — und Erkenntnis Som. 705 — Gotteserkenntnis Wun. 72.
Irrealität — geltende Werte Ri. 945, 949.
Iſenkrahe, C., Fu. 761 — Kaufalgeſetz Fa. 418.
Ishihara (ſcholaſt. Philoſ. in Japan) So. 406.
Iſidor von Sevilla 299, 1025.
jus gentium — of the stoics Mi. 109.
Iwashita (japaniſch. Gelehrter) So. 408.

J.

Jaeger, W., Ri. 935/36, 937, — 1023, 1065 — Ariſtoteles Sö. 32/34, (Entſtehung d. Metaph.) Sö. 35 f., 37.
Jaenſch, E. R. (Typologie) Wz. 664.
Jakob von Viterbo, Gr. 211/32 — essentia, existentia 222 — Leben des 214 — utrum deus vere ens Gr. 214 f., 228.
James, W., 361.
Janet 893/94 — individu normal et sentiments Ge. 895.
Janſen, B., über Nic. Cuſanus 269/87 — distinctio formalis 249, 256 — Ri. 956.
Jaſpers, K., 436.
Javellus, Ba. 151 ff., He. 299 — relatio 157.
Joel, K., 1021/22, 1031.

Johannes Baconthorp, 299.
Johannes Chryſoſtomus (Myſtik) Arſ. 1047.
Johannes Damascenus Gr. 211, 217 — Sein Gottes Gr. 218.
Johannes v. Kreuz, Mag. 88, 95, Arſ. 1043.
Johannes v. hl. Thomas, Mag. 88 — connaissance intuitive R. G. 711, 730.
Johannes Wingena, Sch. 437.
Jouffroy 1184.
Jourdain, A., 116.
justice — law one of (Cicero) Mi. 104 — state (Cicero) Mi. 102 — objective 105 — suum cuique 102.
Justin, Martyrer 520.

K.

Kabbalismus 273.
Kafka, G., 936.
Kahl-Furthmann, über philoſ. Diſziplin, 531/39, — 426.
Kant, Ei. 477, 484/85, Sa. 509, Pf. 566, Ce. 604, Pa. 611, Dy. 779, 798, Hom. 804, St. 1033 — Antinomien 439 — beau et le sublime D B. 1051/52 — Bewußtſein Ei. 479 — buena volundad T. Ca. 1009 — Denken, Sein Dy. 776 — Descartes Gi. 748 — Erkenntnis Sö. 30 — Erſcheinung En. 1099 — formale Logik Hu. 1146 — Freikeit (Kauſalität) Ei. 480 — Geltungstheorie Ri. 948 — Geſchichte Sa. 521 — Gott als Idee Ni. 320 — Gottesbegriff Ei. 481 — Gotteserk. En. 1093/94 — Gute Ri. 942 b. 943 — Huſſerl Marè. 393 — idéalisme Gi. 746 — Idee Ce. 597 — Intuition R. G. 711 — Japan So. 403 — kopernik. Tat Ei. 489 — Kritik Geyſers Br. 1182 — Logik En. 1096 — logicismo ético T. Ca. 999 — math. Meth. Si. 353, 357, 364, Fa. 424 — mechaniſch 358 — Metaph. K. F. 536/37 — ontol. Gotesbeweis Ni. 312/21 — réalisme (Thomas) Gi. 752 — Schell Ko. 345 — Sein, Realität Dy. 780 — Soſeinsurteile En. 1093 b. 1094 — Teleologie Wz. 668 — temps Mun. 857 — tranſzendentales Subj. Hu. 1152 — Zeit Dy. 183, 790.
Kardinaltugenden, 174 — Scholaſtik Wi. 169/70.
Kategorien — Ariſtoteles Bal. 157 — Geyſer Br. 1190 — Kant En. 1095 b. 1096 — d. Werte u. d. Seins (N. Hartmann) Ri. 952.
Katharina v. Siena, Arſ. 1044.
Katholizismus — Naturrecht St. 1029, 1036, 1038 — ſachl. Philoſ. Br. 1180/81.
Kauſalität Ei. 471 — Bewußtſein 478 — Freiheit (Kant) Ei. 480 — d. Ganzheit 481 — Kauſalproblem Fa. 413/30 — Mechanik Si. 358 — pſycho-phyſ. H. M. 1068 — Zeit Dy. 792.
Kauſalprinzip Fa. 413, Fu. 761, 765, 777, En. 1105 — abſ. Geltung 771 — Becher En. 1101 — cause efficiente et Dieu G. L. 852/53 — connaissance Kr. 740, Gi. 747 — Daſein, Soſein 428 — nicht deduktiv 413 f., 416, 430, 1188 — Entſtehen 766 — Geſetz Fi. 653 — Geyſer Hu. 1167, 1169 — hist. Ei. 474 — Induktion 230, 422, 425 — Kauſalrelation 427 — Poſtulat 421 — durch Reflexion Fa. 425 f. — ſynthetiſch (Geyſer) 1189 — als vérité de fait Br. 1170, 1187/88.
Kelſen, H., 1020. 1034, 1037.
Kepler 1031.
Kern, O., 1021.

Kerſchenſteiner (Wertpädagogik) Ri. 970.
Keyſerling, G., 699.
Kirfel, H., 940, 964.
Kirkegaard 462.
Klages, L., Ri. 970
Klaſſizismus Ei. 483/84.
Klemens, ſiehe Clemens.
Klug, I., 181.
Koch J., über Schell u. Brentano 339/48 — 231.
v. Koeber, R., (Philoſ. in Japan) So. 407.
Köhler, W., Konſtanz Wz. 660 — phyſiſche Geſtalten 661/62.
Koffka K., 660.
Kohler J., Ra. 1123.
Kollektivismus — Geſchichte Sa. 518, 522.
Kollektivperſönlichkeit, Wz. 676 f.
Kommunismus (Apokalyptik) Ei. 492
Komplexqualitäten (Krueger) Wz. 664.
Kontingente, das (Geyſer) Br. 1193.
Kontinuität — Diskontinuität, Si. 361 — Intellekt (Bergſon) 363.
kontradiktoriſcher Gegenſatz Pf. 566.
Kosmologie H. M. 1067 — Ariſtoteles, scholastic philosophy, Wa. 832 — ſ. auch Cosmologie.
Kosmos — Kant Ei. 480 — Welt, Gott. 481.
Krannhals, P., 971.
Kraus, O., 942, 961.
Krebs, E., 191, 206, 405.
Kreibig 946.
Kreislauf, d. Denkens, Natur uſw. (Leiſegang) Sch. 437.
Kremer, René, Br. 1184 — réalisme épistemologique 733/41.
Kretſchmer, E., 181 — Perſönlichkeit Wz. 664.
Kritizismus, Entſtehung Ei. 478, 486.
Krueger, F., Wz. 660 — Komplexqualitäten 664, — 875, 946.
Kühle, H., Ri. 937, 939, 943 — über Albert d. Großen 131/47.
Kühn, Leonore, Ri. 948.
Külpe, O., Br. 1184/85 — Ge. 873/74 — Exp. Pſychologie 621, 1135, 1139.
Kultur, Bedeutung d. Fi. 646, H. M. 1068 — Ganzheit Wz. 677 — Wertſyſtem Ri. 929, H. M. 1069.
Kulturwiſſenſchaften Fi. 635.
Kumulation (Drieſch) Wz. 667, 676.
Kynaſt 1177.
Kyniker St. 1021.

L.

Lacordaire sur l'Eglise Se. 506.
Lagerborg, Rot. 4.
Lalande, André R. G. 711, — réalisme Gi. 750.
Lamarck 356, 363, 1107.
Laotze, Arſ. 1045.
Laſk, E., 459, Ri. 944 — Wertauffaſſung 948/49, 967, 1154.
law, idea of, — and custons of men (Augustine) Mi. 109 — in English-American tradition Mi. 103 — nature a. Divine Mind (Cicero) Mi. 104, 109 — by right of favor of the people 104 — temporal, eternal (Augustine) Mi. 107/08.
Lawrence, Ri. 970.
Leben — Autonomie (Drieſch) Wz. 667 — Bergſon Si. 362, 374, H. M. 1067 — corps vivants - non v. Mari. 827 — Lebensphiloſ. Br. 1177 — Myſtik Arſ. 1046 — Steigerung (Nietzſche) 491 — Zeit Dy. 793.
Lehmen, A., 931.
Leibniz, Ei. 478, 484, Mari. 822, Ri. 941, St. 1031, En. 1097, 1104 —

teodicea 331 — continuité de l'univers No. 165 — Cuſanus J. 280 — essence Mari. 384 — Gottesbew. 320 — intuition R. G. 730 — Metamathematik Roh. 1076 — ontolog. Gottesbew. 566 — substans (Individuum) Ei. 476, 480 — Zeit Dy. 783.

Leib-Seelenproblem U. 181 — Abhängigkeit (Thomas) 186 — Bergſon Si. 361 — Unionstheorie (Geyſer) Ett. 1138.

Leiſegang, H., Sch. 436 ff. — Mehrheit der Logiken 443 — Pyramiden-, Kreisform 447.

Lenz, J., 271/73, 281.

Leo XIII. (persona pro re) Ra. 1117 bis 1118, 1121, — 1126, Br. 1182.

Leonardo da Vinci 1031 — hiſt. Ei. 474.

Leſſing, G. E., la scelta Rot. Nr. 10.

Leſſing, Theodor, Ri. 922, 949.

Leſſius 300.

lex veritatis (Augustine) Mi. 108.

liber de causis Gr. 212.

Liberalismus, polit. — Recht St. 1032.

libertad — es el cauce del bien R. C. 332 — derecho a la l. subjetiva 332 — y elementos traspersonales 330.

Lichtmetaphyſik (Chryſoſt.) Wun. 77 — 178.

Liebe, Ra. 1114 — chriſtl. (Orient) St. 1025 — Erkennen Som. 701/02 — naturel de Dieu G. L. 850/51 — obj. Gut Hi. 985/86 — Scheler Som. 698 — Selbſtliebe Hi. 992 bis 993.

Liebert, A., Ri. 948/49.

Lionardo — ſ. Leonardo da Vinci.

van Lieshout 169, 177/78.

Ligneul (Philoſ. in Japan) 407.

Lindworsky, J., exp. Pſychologie Pa. 625/26, 627, Ge. 875, 883—höhere Gefühle Ge. 877.

Lionardo 1031, ſ. auch Leonardo.

Lipps, Th., Dy. 793, Ri. 946, Ett. 1134/35 — exp. Selbſtbeob. Pa. 612, 619.

Lipſius, J., Ri. 941.

Litt, Th., Ri. 941.

Little, A. G., 250.

Littré 753.

Lobatſchewsky, géométrie Mun. 857.

Locke 687, Kr. 736/37, Dy. 791, Ri. 942, St. 1032, Br. 1186 — Sinnesqualitäten 477.

Löwener Schule 1182.

lógicos seres — D. Scot J. Ca. 238.

Logik — ars 801/02 — Bedeutung d. K. F. 535 — Bergſon 370/71 — docens, utens (D. Scot) J. Ca. 283 — Erkenntnis Hom. 801. — l. formelle (Huſſerl) Maré. 400, Sch. 445, 451 — gegenſtändliche (Geyſer) Hu. 1146 — Leiſegang, Kreisdenken Sch. 437 — Mehrheiten der, Sch. 443/44, 451 — nova, vetus I. Ca. 241 — Ontologie Pf. 555, Hom. 804, Hu. 1171 — reine L. Hom. 806/07 — Schell 346 — y universale J. Ca. 241 — Urteil Hom. 800 — valor lógico y ejemplo G. I. 549 — Wertwiſſenſchaft Fi. 636.

Logos — Gott, Naturrecht St. 1039 — Kant En. 1095 — Kosmos Fi. 652/53, En. 1100, 1109.

Lombardus, Petrus 294 — Thomiss. im XVI. Jhdt. He. 303.

Longpré, E. — D. Scotus 249, 251 bis 252, 256.

Loßkij — Intuition Som. 698.

Lotze, Sö. 36, — 566, 930, 1184 — Geſchichtsphiloſ. Sa. 522 — Metaphyſ. H. M. 1071 — Wertlehre Ri. 943/44, 948/49, 956, 961.

Lucianus v. Samosata 61.

Ludwig v. León 295.
lumière et intellectus (Thomas) No. 164.
Luſt — obj. Gut Hi. 982, 991 — piacere e dolore Ge. 873, 883, 888 — Unluſt (Wertung) Hon. 917, 923 — als Wert Ri. 946/47, 957 — Wertrelation Ri. 941, (Lotze) 944 b. 945.
Luther — Naturrecht, St. 1026 — Wert u. Egoismus 1028.

M.

Mach 355, 358.
Macrobius 169, 174/75.
Mager, Aloys, über Myſtik Auguſtins 85/97.
Maier, Heinrich, Ri. 934.
Maine de Biran 436.
Makarius d. Ägypter, Arſ. 1044.
Malebranche 476/78, Gi. 746.
Malthuſianismus, St. 1031.
Mancio de Corpore Christi 303.
Mandeville 947.
Mandonnet 206.
Manegold v. Lauterbach 174.
μανία — θεία μοῖρα Sou. 18.
Manigk, A., 1034/35, 1037.
Marbe, K., 612, Ri. 961.
Maréchal, — phénoménologie pure, ou philosophie de l'action 379/400, — 1184.
Maritain, Jacques, sur la philos. de la nature 811/28 — Japan So. 408.
Marſilius v. Inghen J. 278, He. 299.
Marty 341.
Marx, Karl, T. Ca. 1005.
Marxismus, St. 1032 — Hegel R. C. 325 — hiſt. Ei. 492.
Maſchine — Organismus (Drieſch) Wz. 668 — Teleologie Wz. 681.
Maſſenpſychologie Wz. 671.
materia prima Ce. 592, Mun. 866 — Avicebron Arn. 123, 125 — Dav. de Dinant Arn. 123 ff. — differentiation of matter Wa. 837 — Geyſer Br. 1190 — Gregor v. Valencia He. 305 — Materie als Geiſt u. Bewegung (Bergſon) Si. 365 — m. intelligible, sensible, Arn. 122 — Scholastic Wa. 837 — sola entitas (D. de Dinant) Arn. 119 — m. spirituelle (D. d. Dinant) 119, (Plotin) 125 — Thomisme Maré. 385 — the ultimate parts of matter Wa. 840/41 — als Vorſtellung (Berkeley) Ei. 477.
Materiale, das, Ce. 592/93 — Qualität der Werte Ri. 951.
materiale Welt H. M. 1067.
Materialismus, Sch. 436, — 348 — Geſchichtsauffaſſung 492 — Geſtaltproblem Wz. 662.
Mathematik — Bergſon Si. 366, 368, 374 — Gegenſtand, ideell Fi. 636 — Methode Si. 356 — Naturwiſſ. Fi. 651—l'ordre m. Mari. 825, 827 — u. Philoſ. Si. 355 — Rationalität Si. 372, 375 — u. Reihen Di. 585/86 — temps Mun. 858, 863.
Matthäus v. Aquasparta L. M. 250, R. G. 711.
Mausbach, J., Ri. 939, 947, 959, St. 1034 — Wert 933.
Maximus Confessor 439.
Maximus v. Madaura 64.
mechaniſt. Weltbild Wz. 676 — Descartes 475, 480 — dyn.-organ. Denken (Leiſegang) Sch. 447 — l'erreur moderne Mari. 827 — Gegenſatz zum Menſchen Fi. 649/50 — hiſt. Ei. 474 — Kant 482 — Leibniz 476 — Teleologie (Kant) 481 — meccanismo della vita affettiva Ge. 891 ff., 900, di adattamento 892.
medium quo — in quo Kr. 737.
Meier, Ludger, über Wilhelm v. Nottingham 249/66.

Meier, Matthias, Ariſtoteles als Hiſtoriker 41/54 — Dy. 792.
Meinen — Denken Hö. 904, 907.
Meinong, A. v., 663 — Wert Ri. 919, 921/22, 946, 955.
Melchior Cano, 294, 299.
Menéndez Pelayo 327.
Menſch — Tier (Scheller) Roh. 1078.
Mercier, 735, 1134, 1184 — Geyſer 1186.
Mereſchkowsky 488.
Meſſer, A., 598, Ri. 938, 952, 956, Ra. 1123.
mesurable — terme de la science physico — mathématique Mari. 826.
Metaphyſik — Aegidius Romanus Eg. 203 — Ariſtoteles Se. 33, 38, H. M. 1065, Br. 1190 — Becher En. 1107 — Bergſon Si. 365 — Descartes (Kant) Gi. 753 — épistémologie Kr. 740/41 — Erkenntnis, Erlebnis H. M. 1069 — Ethik Ra. 1013, 1126, 1128 — Gegenſtand Roh. 1075 — Geſamtwirkliche K. F. 539, H. M. 1070/71 — Gott, En. 1091, Br. 1192, (Scheler), Sein (Thomas) Roh. 1081 — Grundbegriffe (Geyſer) Br. 1186 — Induktion Fa. 423, u. reine Met. Br. 1185/86 — irrationale Br. 1177 — Kategorien Br. 1190 — Kauſalprinzip Fa. 422 — méthode Gi. 754 — Mittelalter, Gegenwart Ei. 474 — d. Natur (Schelling) Ei. 483 — Obj. d. K. F. 535/36 — Phänomenologie, Maré. 389, 400 — als Phänomenologie des Geiſtes Fi. 653 — pſych. Begründung (Schell) Ko. 346 — réaliste Gi. 751, 755 — Schauen Br. 1192 — Scheler Roh. 1079 — Sein Hom. 810, Roh. 1085 — Seinserkenntnis Ko. 339 — spiritualis Wz. 669 — subjekt. (Blondel) Maré. 395 — Weltanſchauung H. M. 1067 — Wendung zur, Ei. 486, 497, Br. 1177 — Wert, Sein Br. 1194 — Wertſtellung der, K. F. 532 — Wiſſenſchaft H. M. 1065 ff., Roh. 1084, En. 1098.
méthode — Ariſtoteles Sö. 31, 38 — de division (Néoplatonisme) Arn. 117 — eidologiſche (Geyſer) Br. 1191 — idéaliste, réaliste Gi. 753 b. 754 — naturwiſſ. u. philoſ. Si. 356, Ri. 970, En. 1101 — Pſychologie Pa. 611.
Meyer, Eduard, Gi. 376.
Meyer, Hans, M. M. 46, Ri. 944 — über Metaph. als Wiſſ. 1065/71.
Michelson — Morley experiment Wa. 835.
Mill, Stuart 355, 549, Hu. 1156 — Japan 403.
Millar, F. X., Augustine and Cicero's definition of the state 101/09.
Minrath, H., Ri. 967.
Mögliche, das, Pf. 560, Roh. 1087.
Möglichkeit, Ni. 314/15 — Wirklichkeit (Kant, Scholaſtik) Ni. 318, 320.
Moi pur (Huſſerl) Maré. 387 ff.
molecules Wa. 837/38 — pattern of 839.
Molina He. 295.
Monaden (Leibniz) Ei. 476, Wz. 680.
monisme épistémologique (américain) Kr. 737.
moniſtiſch. u. dualiliſt. philoſ. Typus Sch. 436, Ce. 594.
Monopſychismus (arab. Ariſtotelismus) En. 999.
Montaigne 941.
de Montherlant Ri. 963.
morales tipos T. Ca. 1013 ff. — corrección 1014 — elevación m. 1014 — empírico y tipo ideal 1014.

Moſes Maimonides — Eckkart Gr. 231.
Mohrhof. D. G., 307.
Moskiewicz 1136.
motion — time Wa. 833/34.
mouvements naturels, violents et physique moderne (Thomas) G. L. 847/48, 852 — célestes G. L. 849 — intensior in fine G. L. 849 — *κίνησις*, six espèces Mun. 864 — m. di repulsioni o di attrazione Ge. 887/88.
Müller, Aloys, 948, 956.
Müller, Georg Elias, Wz. 662 — pſychol. Methode Pa. 612, 620, 623/24, 626.
Müller-Freienfels, Ri. 933, 959, 962, H. M. 1052, Br. 1177.
Münſterberg, H., Som. 698, Ri. 944.
Munk, S., 116.
Mundle, W., 1192.
de Munnynck — sur la notion du temps 857/68.
mystère — et philosophie Se. 507.
Myſtik, Mag. 85, Sch. 437, Arſ. 1043 ff. — chriſtl. 1044 — y conciencia moral T. Ca. 1001, alegría interior 1009 — Cuſanus J. 272 — Erkenntnismethode Som. 699 — Erleben Mag. 86 — Fülle Arſ. 1048 — Grundſätze der, 86 — Weſensbeſtimmng Mag. 89.

N.

Nationalſtaaten, ideengeſchichtl. Ei. 471.
Natorp P., Ei. 497, Ce. 596, Br. 1181, Form 592 — über Plato Rot. 4.
Natur — et l'amour G. L. 840 — explication ontologique, empiriologique Mari. 824 — Faktum der, Fi. 651, Hu. 1068 — Hinführung zu Gott Ra. 1126 — motus naturalis G. L. 848, naturales derechos R. C. 334.
Naturalismus Ei. 485, 491 — Geſchichte Sa. 518, 522.
nature, philosophie de la, Mari. 821 bis 828 — des anciens G. L. 847 — Aristotle Wa. 832 — l'objet spécificateur Mari. 828 — science expér. 823.
Naturgeſetz Fi. 633, 638/39, 653, 655, Mari. 826 — Geſch. 643 — das konſtante Fi. 646 — philoſ. Meth. Si. 353/54, 368.
Naturrecht St. 1019 f., Ra. 1125 — abſ., relatives (Stoa) 1023 — Gott St. 1038 — obj. ſubj. 1020 — Plato, Ariſtot. 1020 — poſ. Recht St. 1020, 1037 — Reformation St. 1026, 1028 — Sekten 1027 — Weltanſch. 1035 — Wiedererwekkung 1034.
Naturwiſſenſchaft — Philoſophie 356, (Bergſon) 374, Mari. 825/26, 828, H. M. 1070 — Geiſteswiſſ., Geſetzbegr. Fi. 637 — Induktion 424 — Meth. Ri. 960 — Pſychologie Hö. 980 — Werte Ri. 941.
nécessité — universalité (Huſſerl) Maré 386.
Nelſon, L., 574, Ra. 1114, 1126.
Néo-réalisme Kr. 737, 739, Gi. 746.
Néoscolastique Gi. 746 — Japan So. 404 — Leo XIII. 486 — Phänomenologie Maré. 379 — Réalisme Gi. 749.
Neuhäuſer 341.
Neukantianismus Wu. 458 — Metaph. Br. 1176/77 — Naturrecht 1033 — Wahrheit, Geltung Hu. 1154 — Weltanſch. H. M. 1069 — Wertlehre Ri. 941, 948.
Neuplatonismus Ri. 938, En. 1094 — Bergſon Si. 365 — chriſtl. Frühzeit Ei. 472 — D. de Dinant Arn. 115/17 — Intellektualismus 170

bis 171 — méthode du, Arn. 117 — purification Arn. 126 — Renaiſſancephiloſ. J. 273 — influence du stoïcisme 120 — Tugendlehren Wi. 169 f., 174, 176.
Newman 687, Ri 971 — "illative sense" 688/89 — Scholastic D'A. 692.
Newton, Wa. 832/33, G. L. 845 ff., St. 1031 — loi de la chute G. L. 849 — space B. A. 833 — Zeit Dy. 783.
Nichts — Zeit Wu. 461/62.
Nicolaus Cuſanus 269/87, Ri. 941 — Forſchung über, J. 271/72 — ſ. Schulung J. 280 — Tranſzendenz, Immanenz Gottes, J. 284.
Nicolaus v. Autrecourt Ri. 941.
Nietzſche 354/56, 1177/78 — Kauſalität 358 — Übermenſch Ei. 489, 491 — Werte Ri. 930.
Nink, C., über ontol. Gottesbeweis b. Kant 312/21 — Fa. 415, 417.
Noël, L., — Thomas et Cajetan et l'intelligible à la conscience 161 bis 166, Gi. 746/48, 750.
noèse-noéma (Huſſerl) Maré. 381, 392, Hu. 1152.
Noltenius, Fr., 921.
nombre — temps Mun. 864.
Nominalismus 242, J. 286, Gi. 749 — Allgemeine Ei. 473 — franzöſ. 493 — hiſt. Wirkung Ei. 477 — Naturrecht St. 1026 — universalia J. Ca. 237.
Nordau, M., 517.
Norm, Normgeſetzlichkeit Fi. 633. — n. ética T. Ca. 999 — Sein, Gott, Fi. 634 — Naturgeſchehen Fi. 642 — ſittl. Ra. 1127.
Notwendigkeit — Denken 358 — Erkenntnis Si. 357 — Evidenz (Geyſer) Hu. 1165 — Seelenleben (Bergſon) 360 — ſoziale 361 — Unbegreifbarkeit Fu. 767 — Vernunft u. Seinsnotw. Fa. 423.
νοῦς ὕλη (David de Dinant) Arn. 118 — Neuplat. Wi. 173.
Nutzen — Erkenntnis, Intellekt (Bergſon) 362, 364, 368 — als oberſter Maßſtab, Si. 356.
Nützliche — Gute Hi. 987, Ri 957, 962 — Sokrates, Ri. 934.

O.

obj.-ſubj. Güter Hi. 983.
objectivité intelligible No. 165 — Begriff der, Roh. 1082 — logiſch. Objektiviss. (Geyſer) Hu. 1147 — des qualités sensibles Kr. 735.
Objekt (Gegenſtand) Ce. 595, Hö. 907 — tres maneras de significar (D. Scot) J. Ca. 243 — Sein Dy. 777/79 — sujet, objet et connaissance Kr. 738/39 — et sujet unifiés R. G. 716.
Ockham 299, Si. 368, Ei. 477, Gi. 749, Ri. 941.
Offenbarung — Denken (Chryſoſt.) Wun. 76.
oggetto e il pensiero antico Rot. 6/7.
Ohmuro, T., (japan. Philoſ.) So. 409.
Okkaſionalismus Ei. 476.
Olivi, P., 250.
ὁμοίωσις θεῷ, Plotin Ri. 967.
Ontologie — Ariſtoteles Sö. 34/35, 38 (Drieſch) Wz. 683 — Geyſer Hu. 1146 — logique (Huſſerl) Maré. 400. Hom. 800. (Geyſer) Hu. 1171 — Metaph. K. F. 536 H. M. 1066 — l'ordre de la connaissance (Thomas) R. G. 728.
ontol. Gottesbeweis Ni. 312/14 — Begriff u. Exiſtenz 315 — Kant Ei. 481 — Kritik Pf. 566.
Ontologik Ri. 935, 948.
Ontologismus Wz. 777, En. 1097.
Opfer — obj. Gut Hi. 988.
optimisme — philosophique Mari.

822 — vivifiant du croyant Si. 503 — Werte Ri. 931, 966.
Ordnung — Geiſt (Scheler) Roh. 1077 — des Seienden Ri. 933, u. Werdens Roh. 1080, u. Sollens Ra. 1126, eth. Wollens Ra. 1116 — vitale, mechaniſche (Bergſon) Si. 368.
l'ordre sensible — (spirituel) intelligible (Thomas) No. 161, 164.
Organiſche, das — Ariſtoteles 684 — Drieſch Wz. 766/67 — organismo equilibrio del Ge. 876, 899 — Unorganiſche Ri. 941.
Organiſche Ganze Si. 358, 450, Wz. 666, Ge. 875, Ri. 971 — Anorganiſche Wz. 659, 681 — Geſchichte Wz. 673 — Hegel 437 — Heraklit 449 — u. math.-mech. in d. Logik Sch. 447 — u. Phyſiſches Wz. 662.
Origines et Chrysippe 66/67.
d'Ors, D. E., 332.
Öſterreich. Schule (Geſtaltproblem) Wz. 663.
Otto, Rudolf, 72, 74/76, 1139.
Otto von Freiſing 520.
οὐσία — Plotin 122.

P.

Pädagogik u. Weltanſchauung Sch. 434.
Panentheismus (Cuſanus) 271
Panlogismus — Hegel R. C. 325.
Pantheismus — Cicero theory of law Mi. 104, 108 — Cuſanus J. 270, 271/72, 274, 283, 285/86 — Geſchichte Sa. 516 — Plato Rot. 9.
Paracelſus 273/74.
Parallelismus, pſycho-phyſ. 360 — Zweiſeitentheorie (Fechner) 669, Ge. 874, 891.
Parmenides Rot. 6, Dy. 775, Hom. 800, 805, H. M. 1065.
Pascal Ri. 966 — Myſtik Arſ. 1044, T. Ca. 1010.
Pathologie — psicología patológica T. Ca. 1003 — patologici sentimenti Ge 893, 898 — Sexualleben U. 189.
Patrizzi 273.
Pauli, R., über Selbſtbeobachtung u. Exp. 611/29.
Paulſen, F., 339, 965.
Paulus Ra. 1119, G. L. 850 — Geſchichtspiloſ. Sa. 519 — Gotteserkenntnis Wun. 78 — Myſtik Arſ. 1044, 1047/48.
Pelſter 214, 251, 253/55.
Pelzer, A., 197.
Penjon So. 403/04.
perfectio — bonum (Albert) Kü. 143 — divine G. L. 850 — manifestation de la bonté de Dieu G.L. 850 — relatio (Javellus) Bal. 155 — Thomas G. L. 852.
Perſon — Leo XIII. persona pro re Ra. 1117 — Sollen 985 — Träger obj. Werte Hi. 978/79 — Werte Ri. 959.
personale Wertſphäre Ri. 965.
Personalidad y Espíritu (Hegel) R.C. 327 — Dios y la inmortalidad 330 — divina P. 331/32 — reflejo de la P. de Dios 331 — soporte de la idea 327 — valor absoluto 331 — y sistema político R. C. 333, 335.
Perſonbegriff H. M. 1068 — Boëthius, Thomas R. G. 727 — W. Stern 677.
Perſönlichkeit — Ganzheitsbegriff Wz. 664/65 — Geſchichte Sa. 516, u. Gott (Hegel) Sa. 521 — Pſychologie Wz. 665 — Stoa Ri. 938 — Thomas Ra. 1120 — Wert u. Individuelles (Thomas) U. 19, Ri. 941, 945, 947 — Werte Ri. 966.

Peſſimismus — Geſchichtsphiloſ. Sa. 517/18, 525 — Werte Ri. 930.
Peter v. Baldeswell — distinctio formalis L. M. 257.
Petrarca Ri. 941.
Petrus Lombardus — Kommentar des W. v. Nottingham L. M. 252.
Pfänder A. 420, 565/66, Ri. 932, 955.
Pfeil, H., — über evidente u. nichtevidente analytiſche Urteile 555/68.
Phänomen (Kant) Ei. 482.
Phänomenologie — et l'action (Blondel) 394 — Geyſer Hu. 1150 — Metaph. H. M. 1070 — realiſtiſche Hu. 1158 — réduction Maré. 382 — régression au Moi pur, Maré. 387 — Schauen Br. 1183 — Wertqualität Ri. 945 — Weſensſchau Sö. 31, in d. Mathem. Si. 376.
phantasma, rôle du (Thomas) No. 163, 165 — et conscience sensible (Cajetan) 165.
Phelan, G., Ge. 875.
Philosophia perennis Kü. 131, 135, U. 181, Se. 505, Gi. 745, Hom. 815, Hi. 976, Ra. 1113 — et catholicisme Se. 510 — Gottesgedanke Sa. 515 — Plato, Ariſtoteles Sa. 519 — Sawicki 514/25 — Werte Ri. 930.
Philoſophie — Wiſſenſchaft K. F. 531 bis 532 — Ariſtoteles Sö. 30/31, 38 — chrétienne Se. 501/10, et Dieu Se. 507 — als Formwiſſ. (Geyſer) Hu. 1171, Br. 1189 — Idee der, Ce. 597/98 — Ordnung d. Diſziplinen K. F. 533, 538, prior tempore 533/35, prior des Wertes 536 — scientisme Gi. 753 — ſekundäre Diſzipl. K. F. 538, theor. prakt. Ra. 1113 — als Univerſalſyntheſis Ce. 605, Si. 353 f.
philosophique nature et *θεία μοῖρα* Sou. 24.
Phyſik — Experiment Pa. 616, Mari. 823, 825 — et la matière Mari. 821 — méthode de la moderne ph. G. L. 846 — théorie physico-mathématique Mari. 827.
Phyſik (als Wiſſenſchaft) Fi. 641, 651, 655, Hu. 1070, Mari. 824 — Metaph. Roh. 1075 — l'ordre physique Mari. 822 — philosophie Mari. 824 — physical continuity Wa. 836.
Physiologie — Pſychologie Pa. 613.
physioplastique, l'art D B. 1056.
φύσις ἀνθρώπων — θεία μοῖρα (Plato) Sou. 21 — ajouté aux dons naturels Sou. 25 — facultés naturelles suspendues 22.
Picard, L., — Descartes Gi. 747.
Pico von Mirandola 273, 300.
Pierre d'Ailly 299.
Planck, Max — Zeit Dy. 789, Wa. 836.
Plato Hom. 800, 808, Si. 367, Dy. 782, Ri. 947 — *ἀγαθόν* Ri. 934/35, 936, 938, 962 — Begriffspyramide Sch. 438 — erk. Idealismus Rot. 9 — Erſte Philoſ. Hom. 804 — geometry Wa. 832 — Große, Kleine, das, M. M. 43 — Ideenlehre, Ideal St. 1022 — Kardinaltugenden Wi. 170 — philos. de la nature Mari. 821 — Symposion Rot. 3 f. Unveränderliche 374.
Plethon 273.
Plotin J. 282/83, Ri. 938, 966/67 — Bergſon Si. 365 — divisio Arn. 121, — *κάθαρσις* Wi. 172 — matière 125 — Tugendſtufen 172, 174/75.
Pluralismus als Weltprinzip Ce. 595.
Poincaré, Henri, Se. 509 — Philoſ. d. Math. Si. 357, 369/70.
points — unit magnitudes Wa. 836, 840, 842.

Política — sólo el nexo no la vida R. C. 335.
Pomponazzi 300.
Porphyrius 175, 177, Wa. 833 — ἀρεταὶ καθαρτικαί Wi. 172, 174/75 — commentario J. Ca. 235, 244 — universalia 239 — isagoge y la lógica vieja 236.
poſitives Recht — Gefahr des, St. 1034 — hiſt. 1033 — Naturrecht St. 1019/20 — 137 — rationale Einſtellung 1021.
Poſitivismus Sch. 436, 438 — Geſetz Fi. 638 — Metaph. Ei. 497, Sa. 522 — Weltanſchauung u. Recht St. 1034 — subjectif, absolu Gi. 753.
possibilité d'un passage à l'existence (Huſſerl) Maré. 384.
Poſtulate (Kant) Ri. 942.
Potentialität Si. 367 — Ariſtoteles Ri. 938 — Wert 963.
Praechter (Ueberweg) 937/38.
Prädeſtinationslehre Ei. 471.
praedicabilia — especies del Universal (D. Scot) J. Ca. 241.
Prädikate, log. u. reale, Kant 317.
Präſenz — Pſychologie Hö. 910/12.
Pragmatismus 354/56, Fi. 636 — Intellekt (Bergſon) 365 — Wiſſenſchaft Fi. 642.
presciencia — libertad R. C. 327.
Pribilla 1123.
primum indivisibile — formabile (Dav. de Dinant) 118 — materiale 119.
Prinzipien der Philoſophie K. F. 537, Ce. 591 f., 599, 607, Roh. 1082 — abſ., relativ Ce. 595 — Allwiſſenſchaft Ce. 604 — d. Denkens u. Seins Fu. 769 — évidents Gi. 753 — formale u. materiale Ce. 593 — métaphysiques Kr. 736 — progressiv, regressiv 593/94.
Probabilismo, Probabiliorismo y Equiprobabilismo T. Ca. 1013.
probability D'A. 687 — evidence 689.
Proklos 213, 231, Sch. 437.
proposición y ejemplo G. I. 548.
propriétés et Dieu (David de Dinant) Arn. 124.
Protagoras — mythe de Prométhée Sou. 15, Ri. 934.
Przywara 183, Ri. 958, 967, 1107, 1182, 1185.
psichica vita, fisionomia della Ge. 894.
psicologia dei sentimenti Ge. 876 f.
Pſychiſch-phyſiſche, das, Hö. 912.
pſychiſtiſch - vitaliſtiſcher Dynamismus (Becher) 1107.
Pſychoanalyſe Wz. 665.
Pſychoid (Drieſch) 668, 670.
Pſychologie Fi. 635 — Aufgabe der, Pa. 613 — Brentano Ko. 342 — Denkpſych. Hö. 904, 906 — Erfahrungswiſſ. Ett. 1135 — evolutioniſt. Si. 355 — Geiſteswiſſenſchaft Fi. 637 — Geſtalt, Strukturbegriff Wz. 659, 678 — Geyſer Ett. 1133 f. — gegen Mechanismus in (Bergſon) Si. 360 — Meth. Pa. 611 — Naturwiſſ. Hö. 914 — Psicología genética, individual, colectiva, étnica, criminológica, patológica T. Ca. 1002/03 — verſtehende (Dilthey) 664.
Pſychologismus, Geyſer Hu. 1147, Ett. 1136 — Schell, Brentano Ko. 345/46, Hö. 914.
Pſychovitalismus Wz. 666.
Puritanismus 1029.
Pyrrhon 61.
Pythagoreer M. M. 44, 48, 51 — modern geometry Wa. 842 — points Wa. 836 — Zahl, Wiſſenſchaft Si. 359, St. 1021.

Q.

Quäker 1029.
Qualität — Bergſon Si. 360/61 — Ganzheit Wz. 679 — Wert Ri. 929, 941 — Zeit Dy. 791.
qualités secondes; et réalisme Kr. 733/34 — sensibles Kr. 734.
Quanten, Elektron u. Atomganzes Wz. 659, En. 1103 — theory Wa. 835, 839/42.
Quantität — Bewußtſein (Bergſon) Ei. 360/61 — Erkennen Ri. 970 — géométrie, temps Mun. 858 — Intellekt 370 — Wert Ri. 929, 941 — Zeit Dy. 785/86.
quidditas — et l'image sensible (Thomas) No. 164 — immatérielle, l'objet de l'entendement Gi. 749.
quid sit — an sit R. G. 721.

R.

Rabindranah Tagore 1177.
Raimundo de Peñafort T. Ca. 1000.
raison et foi Se. 503, 505 — intelligence R. G. 715 — phénoménologie (Huſſerl) Maré. 390.
Ramon Lull T. Ca. 1001.
Ranft, J., 271/72.
Rangordnung Ri. 964 — Ariſtot. Ri. 937 — des Guten (Plato) Ri. 936.
Ranke, L. v., 522.
Ratio — obj. Güter Hi. 983/84.
Rationale — Kant En. 1096 — endet im Irration. Si. 372 — Struktur d. Seins, Fu. 770, En. 1110.
Rationalismus — Wiſſenſch. Si. 359 Kritik Pf. 567.
rationes essendi et cognoscendi Ce. 597.
Rauch, W., über Lebensordnung u. Metaph. 1113/28.
Raum Ei. 478, Fi. 635 — Ariſtot. 573 — Newton Wa. 833 — Poincaré 370 — Thomas 373 — Zeit Dy. 788, ſ. auch space.
Ravaisson 368.
Razón, impersonalizada — personal (Hegel) R. C. 327 — universales R. C. 330.
Reaktionsverſuche, Pa. 621.
Realſein Fi. 635 — Metaph. Roh. 1075.
Realismus Dy. 781, Hom. 807 — Allgemeine Ei. 472 — Begriffsrealiss. (Geyſer) Hu. 1151 — erkenntnistheor. u. Kauſalg. Fa. 421 — Geſtaltproblem Wz. 661 Geyſer Hu. 1153/54 — l'idéalisme Gi. 750 (Geyſer) Hu. 1152, 1155 bis 1156, 1171 — l'idée fondamentale du Kr. 738 — immédiat Kr. 736, 738, Gi. 748 — Kremer R., 733ff. — logiſch. Hu. 1156, 1163 — méthodique Gi. 752 — Mittelalt. J. 286, He. 305, Gi. 479/50 — moderato (D. Scot) J. Ca. 242, 244 — naïf, critique Kr. 733, 737, Gi. 745, 752, 755 — Naturrecht St. 1038 — néoscolastique Gi. 748, 750 — platoniſcher Ei. 472/73 — Thomas No. 161.
Realwerte Ri. 957, 960, 968.
Realwiſſenſchaft Fi. 635 — Som. 707, H.M. 1171 — Becher En. 1102/03 Kriſis Br. 1184/85.
Recht — Demokratie, Gott, Ei. 495 — indiv. egoiſt. Begründung Ei. 495 — metaph. Fundierung 494 — Sollen, Sein (Nelſon) Ra. 1114 — Wille St. 1034 — Willkür, Ei. 494 — ſ. auch poſit. Naturrecht.
Rechtsordnung Fi. 643 — Metaph. Ra. 1126.
Reflexión — entendimiento posible D. Scotus J. Ca. 234.
Reformation, hiſt. Bedeutung, Ei. 474.

regulatives Prinzip (Kant) Ei. 481.
Reichenbach, Hs., Phyſiker 655.
Reihen, unbegrenzte, Di. 579 — d. Einzelakte 579/80 — u.-Reihen 585 — V-Reihe 583 — Wahlreihe 583.
Reinach, A., Wu. 458 — Recht Ra. 1123.
Reinigung im Neuplatonismus Wi. 171/72.
Reiſchle 946.
Relation — de connaissance Kr. 740 — Zeit Dy. 792.
Rélation finie Bal. 151/57 — ad aliquid 151 — causaliter, formaliter (Thomas) 152/53 — intrinsece et ex connotato (Javellus) Bal. 155 — transcendantelle et prédicamentelle (Thomas) Bal. 151/53.
Relationen — Bewußtſein Ri. 951 — des Wertes Ri. 960 f., 968, dreifache 961.
Relationswert Ri. 954, 961/62, 968.
Relativität — Wertbezogenheit Hi. 978.
Relativismus — Bergſon Si. 369 — Geyſer Hu. 1148 — log. (Leiſegang) Sch. 433/53, Ableitung 452 — Sophiſtik Ri. 934 — d. Wahrheit Di. 576.
Relativity theory Wa. 833/34, 835, 839, 842, En 1103.
religieux caractère de la θεία μοῖρα, sorte de surnature Sou. 25.
Religion — libertas R. C. 332 — Liebe Roh. 1080 — Metaph. Roh. 1081 — natürliche St. 1031 — Scheler Roh. 1079 — Wertgehalt Ri. 969 — Weſen der (Geyſer) Br. 1193 — Zeit Dy. 793.
Religionsphiloſophie — Erleben Som. 698/99 — Naturrecht St. 1020, 1038/39 — Pſychologie (Geyſer) Ett. 1189.
résolution ascendante — descendante Mari. 823.
Revelation and law (Augustine) Mi. 106.
Ribot, Th., Ri. 946.
Richard v. Mediavilla (distinctio formalis) 254, 255, 257 — W. v. Nottingham 258.
Richard v. Middleton 299.
Richter, R., 1178.
Riemann, Mun. 857 — Riemannian geometry Wa. 833.
Rickert, H., 459, 522, Ri. 930, 933, 935, 948, Br. 1178 — Wertbegriff 949, 960, 967.
v. Rintelen, F.-J., 930, 958 — über Wertbegriff 929/71.
Rocholl 520.
Roger Marſton 251.
Rohde 23.
Rohner, A., über Metaphyſik 1075 bis 1088.
Roland-Gosselin — Augustine 108, Gr. 212 — intuition intellectuelle 711/730.
Rolfes 341.
Rolland, Romain, über das Böſe Ra. 1120.
Romantik — Recht St. 1033.
Romeyer, Blaise, 724.
Roscoe Poind 109.
Roſenmöller, B., Ri. 966.
Rosmini 777.
Rothacker, E., Ri. 930, 957.
Rotta, P., amore nel Simposio platonico 3/10 — Cuſanus 271, 273.
Rousseau — Contrato R. C. 329 — reine Natur St. 1031/32.
Le Roy Si. 369.
Ruiz del Caſtillo — Hegel 325/36.
Ruysbroek — Cuſanus, J. 278 — Myſtik Arſ. 1045.

S.

Sache — Perſon Ra. 1117.
Sachverhalt — gegenſtändl. Pf. 555 bis 556 — Geyſer Hu. 1160, 1170 — idealer 560 — Schauen Hom. 813, (Geyſer) Br. 1192 — Urteilen Hom. 812/13 — vorgeſtellter Hom. 806 — von Werten Hom. 922.
Sander, F., Wz. 662.
Sandys, J. E., 116.
Sato, F. X., über ariſtotel.-ſcholaſt. Denkrichtung in Japan 403/09.
Satz (Huſſ.), proposition Maré. 391.
Savigny 1033.
Sawicki, F., über Geſchichtsphiloſophie 511/28 — kontradiktoriſcher Gegenſatz Fa. 418/19, Br. 1189 — philosophia perennis 514/25 — zureich. Grund 419, Fa. 422, 427, 429.
Schauen — Auguſtinus, Mag. 85 — Erkennen, Ich, Hom. 806/07 — Ganzheit (Drieſch) Wz. 608 — Geyſer Br. 1192 — Gott (Chryſoſt.) Wun. 79 — Mathem. Si. 375 — Neuplaton. Wi. 170, 172 — Phänomenologie Wu. 457 — Sachverhalte Pf. 566 — Weſensſchauung (Huſſerl) Som. 698, Hu. 1150, Br. 1183.
Scheler, En. 1109, 1177 — philoſ. Erkenntnis Sö. 30 — Geiſt, Drang, Roh. 1077 — Geyſer Ett. 1139, Br. 1183, 1192 — Gottesbegründung Br. 1194 — Intuition Som. 698 — Metaph. Wu. 458, Roh. 1176 f., 1180 — Wertbegriff Ri. 951/52, 965 — Werten Hon. 921 bis 922, Ri. 930, 933, 940, 942, 944, 946, 953 — Wertfühlen Ra. 1114.
Schell, H., Ko. 339/48 — Logik 346 Plato 343 — Pſychologie Brentanos 342, 344 — Pſychologismus Ko. 347 — Subjektivismus Ko. 345 — Teleologie 347.
Schelling, Ei. 482, Dy. 776, 795, Mari. 821 — drittes Reich 487 — Geſchichte 489, 521 — Metaph. Ko. 339, En. 1095/96.
Schilling, O., Naturrecht St. 1025 bis 1026, 1036/37.
ſchizothymiſch U. 182.
Schlegel Fr. 520.
Schneider, A., 49, 51, 1189 — Kauſalgeſetz Fa. 420, 427 — über Leiſegang 433/53.
Scholaſtik Gi. 752 — deutſche im 16. Jahrh. He. 294 f. — et l'idéalisme Kr. 740 — Metaph. Br. 1178 — Naturrecht St. 1025, 1036 — Neuſcholaſtik Br. 1184 — Quantum and Relativity theory Wa. 842 — Rechtsbegründung Ei. 495.
ſcholaſt.-ariſt. Philoſophie, Wa. 831 bis 832 — Begriff 371 — Entwicklung Si. 369 — Geyſer Hu. 1143 bis 1144 — Japan 403/09 — ordo naturalis Ra. 1127 — réalisme Gi. 745, 752.
Scholz, H., Ri. 966.
Schopenhauer 407, 490, 517, 951, 1178, 1182 — esthétique D B. 1053.
Schöpferiſche, das, Ra. 1115 — Becher 1108/09 — Bergſon, Si. 362, 365, 374 — Geſchichte 649, 652 — geiſtige Kultur Fi. 646/47 — ſ. auch création artistique.
Schöpfung — Cuſanus J. 285 — Kant 482.
Schulemann, G., 135, 939.
Schuppe 944, 946.
Schwartz, E., 65.
Schwickerath, M., Si. 372.
sciences — déductives 825 — expérimentales Mari. 823, 825 — inter-

médiaires 826 — du quia, propter quid Mari. 825.
scintilla animae — Myſtik Auguſtins Mag. 91.
Scotismus, He. 297 — Erkenntnislehre L. M. 255 — Scotiſten J. 278, Eg. 206, He. 305.
Scotus, Duns, J. Ca. 235 ff., 249, Gi. 749, Ri. 941, H. M. 1066 — distinctio formalis 257 — text. W. v. Nottingham L. M. 261 f. — Individuation En. 1097.
Scotus, Eriugena, 280, Sch. 439, Ei. 472.
secrezione interna e sentimenti Ge. 896.
Seele — Abhängk. v. Körper (Thomas) U. 187 — Descartes Ei. 475 — Einheit, Dreiheit, U. 188, 191 — Erkenntnis (Chryſoſt.) Gott, Wun. 79 — forma substantialis U. 182, (Geyſer) Ett. 1137, H. M. 1068 — Individualität (Thomas) 182 — Kollektivſeele uſw. Wz. 670 — Metaph. Br. 1176 — Schell Ko. 346.
Seeliſche, das, überindividuell (Becher) En. 1107.
ſeeliſch-geiſtige Welt H. M. 1068.
Seidel, A., Ri. 970.
Sein — abſolute Ni. 316 — Albert d. Gr. Kü. 135/36, 144 — vierf. Bedeutung (Jak. v. V.) Gr. 217 — Begreifbarkeit, Möglichkeit, Fu. 766 — grundleg. Begriffe Hom. 799/800, 805 — Daſein (Heidegger) Dy. 775 — als Etwas (Geyſer) 1145 — Exiſtenz, Hom. 811 — geſchaffene, göttl. (Jak. v. Vit.) Gr. 626, 629 — metaphoriſch Gr. 217 — Metaph. Roh. 1075, 1085 — Myſtik Arſ. 1045 — Nichtſein Ni. 316 — quid est ens Roh. 1084 bis 1085 — real, ideal, Roh. 1081 — Sinngehalt, Hom. 803, 808 — Urteil Hom. 810 — Werden (Schell) Ko. 340 — Wert Ri. 932, 952, 958, 964 — wirkl., ideales Pf. 557, 560 — Wiſſ. d. Seienden, K. F. 536 — Zeit (Heidegger) Dy. 782/83, 786.
Seinsgeſetze — Denkgeſetze Fu. 770.
Seinsunruhe — Seinsruhe (Conrad-Martius) Wu. 464.
Séjourné, D. P., 101.
Selbſtbeobachtung Pa. 611, 620, 628 — Ablehnung der 613 — Erleben 614 — exp. 626, 628 — experimentierende S., Pa. 619, 625, 628 — rückſchauende 621, 623.
Selbſtbewußtſein, — Logik Hom. 801, 804, 808/09 — Scheler Roh. 1078/79, 1083.
Selbſtwert Hom. 924.
Seneca 104, 327.
Sengler, J., Ko. 340.
sens commun Kr. 735 — philosophie chrétienne Se. 504/05.
sensation — intuition R. G. 723, 730.
sensazione — affettivamente Ge. 883 — organica Ge. 884 f., 887, 891 — piacevole o spiacevole Ge. 879.
sensible ens Mari. 821 — et mobile 824.
sensibles datos y psicología escolástica G. I. 545.
sentiment — l'intuition D B. 1054.
sentimenti Ge. 899 — autoregolatori Ge. 895/96, 899 — elementi fondamentali Ge. 887 f., 898 — elementari superiori Ge. 877, 881, 896, 899 — emozioni Ge. 898 — finalità dei Ge. 876 — soggettivi e oggettivi Ge. 878 f., 881.
Sertillanges — la philosophie chrétienne 501/10, 1184.
Seuſe, Heinrich, 211.

Sextus Empiricus — et IV^e siècle Gh. 61, 66.
Shaftesbury Ri. 941.
Siebeck, H., 937.
Siger von Brabant Gr. 213, 226.
Sigwart 1178.
Simmel, H., Fi. 638, Som. 698.
Simon, Paul, über Wiſſenſchaftsideal u. Philoſophie (Bergſon) 353/76.
Simonin 712.
Singer, K., 1022.
singulière réalité et connaissance R. G. 721.
Sinn Sa. 514/15, 423 — Erkennen (Geyſer) Hu. 1145/46 — Ganzheit Wz. 679/80 — Geſchichte Fi. 649 u. Werden Ri. 959 — Huſſerl Maré. 381 — Sein Roh. 1086, (Geyſer) Hu. 1155 — Sinnklärung Hu. 1162 — Werte Ri. 930, 933, 955 — Zweck d. Einzellebens Fi. 645.
Sinnesqualität, primär, ſekundär Ei. 427.
Sinngehalt — Wert, Ri. 932.
ſinnliche Sphäre (Plato) Ri. 931 — unſinnliche, Anſchauung, Begriff (Geyſer) Hu. 1158.
Sittliche als Gottgemäßheit, Ra. 1123, 1125 — natürliche S. Ra. 1127.
Skeptizismus Ri. 938 — Geſchichtsphiloſ. Sa. 517, 524.
Sladeczek, Widerſpruchsprinzip, Fa. 417.
Socrates — *δαιμόνιον* Sou. 24 — ética T. Sch. 999, método introspectivo 1000/01 — Naturrecht St. 1021.
Söhngen, G., Ri. 938, Br. 1178 — über ariſt. Metaphyſik 29/38, Entwicklung der, 35 f.
Solipsisme Kr. 738/39.
Sollen (devoir être) Maré. 397, Hi. 985, — Finalität Gottes Ra. 1124 —Rickert 949 — Sein Ra. 1113/14, 1126.
Sollen-Sinn Fi. 634.
Solowjew (Hegel) 488.
Somlo, F., 948.
Sommerfeld, A., Atomganzes, Wz. 659.
Sommervogel, C., 296.
Somogyi, J., über intuitive Erkenntnis 697/708.
ſophiſtiſche Aufklärung St. 1021.
Sorrel, G., 1005.
Soſein, Hom. 812, 814 — Albert d. Gr. Kü. 138 — hinreich. Grund Fu. 466 — ideales Sein Pf. 560 — Möglichkeit Hom. 810 — ſ. auch essentia.
Soto, Dominicus 294/95, 299.
Souilhé, J., *θεία μοῖρα*, Plato 13/26.
soul, rational (Augustine) Mi. 106 bis 107.
Sowjet-Staat (Recht) St. 1032.
ſoziale Ordnnug — Natur (Thomas) St. 1025.
ſozialer Wert H. M. 1068 — espíritu de classe una fuerza social T. Ca. 1005.
Sozialeudämonismus Ri. 946.
Sozialismus Ei. 486, 492 — Hegel, Chriſtentum 491.
Sozialpſychologie Wz. 670.
Soziologie — Obj. der Wz. 670, 676.
space — absolute Wa. 835 — empty Wa. 834, 837 — matter 837 — time 835 — ſ. auch Raum.
Spann, Othmar, Ri. 961.
species intelligibiles (Thomas) No 162/63, 165.
Spencer 355, Si. 362 — Japan 403.
Spengler, O., Ei. 470, Som. 699, En. 1092 — Ganzheit u. Kulturſeele Wz. 672/73 — Geſchichtsphiloſ. Sa. 518.

Spinoza 332 — cupiditas Ri. 946 — Denken, Ausdehnung, Ei. 479 — Evidenz Pf. 566 — göttl. Attribute Ei. 476.
Spontaneität (Bergſon) 367.
Spranger, Ed., Sa. 522, Som. 698, En. 1104 — Vorausſetzungsloſigkeit Sch. 441 — Wert Ri. 930, 933, 944 — Wert u. Perſon, Wz. 965, 966.
Staatsmann — u. θεία μοῖρα (Plato) 20, 23/25.
Stahl — Hegel 326.
Stammler 329.
state — depending of object of love 102 (Augustine), 109 — Divine Reason (Cicero) Mi. 103 — justice (Cicero) Mi. 102, 105 — Organismus Wz. 671, 674.
Steffes, J. P., über Naturrecht 1019 bis 1039.
Steigerungsfähigkeit der Werte Ri. 964.
Steigerungsgrade — Ariſtoteles Ri. 938 — u. Werten, Werte, Hon. 920, Ri. 933, 950, 954/55, 959, Hi. 977.
Steiners Anthropoſophie Br. 1127.
Stellungnahme — Kenntnisnahme (Werten) Fi. 636/37, Ra. 1114.
Stenzel, J., 4, 935/36.
Stern, W., 664, 674, 683 — Perſonbegriff 677 — Wert Hon. 924, Ri. 945; 956, 963/64, 969.
stimolo — adeguato, inadeguato Ge. 889 — e sensazione affettiva Ge. 883.
Stoa, Ri. 938 — Geſch. Sa. 519 — Güter Hi. 994 — imposibilidad estoica. T. Ca. 1009 — intellettualismo stoico Rot. 6, Mi. 108 — law and will of the people Mi. 104 — Naturrecht St. 1023 — Tugendlehren Wi. 170/71, 173.
stoïcisme dialectique et le IV^e siècle 59 ff.
Störring 626.
Strukturbegriff, Wz. 659.
Strukturpſychologie Hö. 911.
Stufenordnung — u. Begriffe Sch. 438 — u. Formen Ce. 592 — u. org. Ganzheit Wz. 666, 676 — Qualität Ri. 971 — Sein Gr. 213, Ei. 473 — Seinsformen u. Gegenwart Ei. 497 — Tugenden Wi. 175 — Vollkommenheiten Ri. 940 — Weltdinge Si. 353, 367 — Werte Ri. 954, 969.
Stumpf 341, 343, 908.
Suarez He. 300, 305/07, Ri. 941, H. M. 1066 — Ariſtoteles Sö. 32 — Individuelles (Geyſer) Br. 1187 — relatio Bal. 151 — theory of the state Mi. 101.
Subjekt, Bedeutungen des Begriffes Dy. 794 — connaissant Kr. 739 — Objekt Ri. 931 — prakt. (Kant) Ri. 942 — tranſzendentales Hu. 1154.
Subjektsbegriff, falſcher, richtiger Pf. 559, 561, 564 — Subjektsgegenſtand 559/60, 562, 564.
Subjektswert Ri. 948, 968.
Subſtanz Roh. 1087 — Accidens (Jak. v. V.) Gr. 223/24 — Descartes 450 — Geiſt (Scheler) Roh. 1078 — geiſtige, körperliche, Gott (Descartes) 475 — Geyſer Br. 1186 — Gott, Welt (Jak. v. Vit.) Gr. 229 — Ich, Dy. 794 — Kant 479 — matière (D. de Dinant) Arn. 119 — relatio fundata in (Javellus) Bal. 153 — Sein Dy. 776 — Zeit Dy. 789, 791 — zweite, Hom. 812.
Sujet pur — Huſſerl 387.
Summum bonum Ri. 964, 966 — Alb. d. Gr. Kü. 147.

surnaturelle lumière — naturelle R. G. 713.
Sufemihl, H., 341.
Switalski 375.
Syllogiſtik — G. I. 548, Hom. 813 — ejemplo término medio G. I. 547 — u. 4. Jhdt. Gh. 65.
Symbioſe Wz. 669.
Sympathie (Bergſon) 365, Ge. 888.
synthèse et nécessité (Huſſerl) Maré. 387.
ſynthetiſche Urteile Pf. 565.
ſynthetiſch-exaktes Wiſſen Di. 577.
Syſtem, philoſ. — Geyſer Hu. 1143, 1170.
Symeon der Neue Theologe — Myſtik Arſ. 1045.

T.

Taine, Se. 509, So. 403.
Tanner 306.
Tarde, G., G. I. 544, Ri 946.
Taſchibana (ſcholaſt. Philoſoph in Japan) So. 405.
Tatphiloſophie, Ko. 939/40 — Blondel 369 — Metaph. 347.
Tatſachenevidenz (Geyſer) Hu. 1164.
Tauler Arſ. 1045.
Taylor, A. E., 13.
Teichmüller über Plato 9.
Teleologie — Ariſtoteles, Drieſch, Wz. 683 — Becher En. 1107 — Ganzheit (Drieſch) Wz. 667/68 — Kant Ei. 481 — Logik Hom. 801 bis 802.
Temperamente U. 188.
Tempier, Stephan, Gr. 213.
temps Mun. 857/68 — absolu Mun. 863, 865, 867 — actualité existentielle Mun. 861 — mathém. 858 — passé, l'avenir Mun. 861/64, 867, présent 861/62, 864, 867 — pſychologique 863 — relatif 863, 865, 867 — succession Mun. 859 bis 860, 862, 865 — symphonie D B. 1055 — et l'unité du Moi, Maré. 388 — ſ. auch Zeit.
Teodicea R. C. 326 — Hegel R. C. 326.
Teresia de Jeſús, 1008/10, 1013.
Thales, Urſtoff M. M. 44, 46, Dy. 793.
θεία μοῖρα (Plato) Sou 14 ff. — *ἀρετή* 15, 21 — les conclusions Sou. 20 f. — *δύναμις* 16 — *φύσις θεοῦ* 18 — significations de 14 — *θεός* 14.
Theismus — Becher En. 1198 — Cuſanus J. 270/71, 283, 285/86 — Geſch. 560 — ſittl. Handeln Ra. 1121.
Theodoret von Cyrus Gh. 62/63.
Theologie — Ariſtoteles Sö. 33/34 — chrétienne et philosophie Se. 502, 508/09 — Einheit der (Aeg. Rom.) Eg. 200 — Erkennen in una propria ratione Eg. 200 — lumen divinum Eg. 199, 204 — Metaph. H. M. 1066 — negative Gr. 232 — Objekt (Aeg. Rom.) Eg. 198 f. — Philoſophie (Greg. v. Val.) He. 306, Roh. 1083, (Bergſon) Si. 369 — theol. Erkenntnis Eg. 203 — u. Univerſalbegriffe Eg. 204.
θεοφιλὴς μοῖρα (Platon) Sou. 19.
Théophrast et IV^e siècle 64/65.
thermodynamics, laws of Wa. 834.
Théry, G., 115/16, 119.
Thomas v. Aquin, He. 294, Si. 375, Hom. 802, 804, 806, 811, Gi. 545, H. M. 1065, Roh. 1079, En. 1109 — adaequatio ad Deum, Ri. 967 — Albert d. Gr. Kü. 134 — Ariſtoteles Sö. 33, (Tugendlehren) Wi. 178 — attributa divina per comparationem L. M. 259 — Auguſtinus (Myſtik) Mag. 88 — bonum, ordo b. Ri. 938/39, 958, 962. G. L. 852

— connaissance per speciem R. G. 720, (singulier matérial) R. G. 723 — endl. Exiſtenzen E. M. 1093 — essentia, existentia Gr. 226, Roh. 1088, En. 1097 — Gott Gr. 211/12 — idée angélique R. G. 722 — Individ. d. Seele U. 183, 190 — intelligible et la conscience No. 161 — intuitus R. G. 714 — ipsum esse Gr. 212 — Kant, réalisme Gi. 752 — Kardinaltugenden Wi. 177 — kultur. Stellung Ei. 473 — log. Erkenntnis Hom. 807/08 — loi de la chute G. L. 847 — méthode d' Avicebron Arn. 122 — motus naturalis G. L. 845, 848/49 — philos. de la nature Mari. 821 — ordo naturae, Deus Ra. 1122 — personalité R. G. 728 — Raum Fi. 373 — réalisme Gi. 749 — rélation finie Bal. 151 f., (suppositionis) Bal. 154 — Sein Dy. 778, Hom. 811, 813, Roh. 1086 — Stufenordnung Ri. 964 — temps Mun. 866 — Theologie 201, 203, (negative) Gr. 232 — theory of state Mi. 109 — time, motion Wa. 833 — Unbewußte U. 181/92 — qu. de veritate Br. 1185 — visio R. G. 714 — vue directe 714 — Werte H. M. 1070, ſ. auch bonum.

Thomas v. Straßburg Eg. 198, 207, He. 299.

Thomas v. Sutton — tex. Wilh. v. Nottingham L. M. 261 f. — Scotus L. M. 256.

Thomismus, Maré. 396 — le bien et le vrai 396 — et intuition R. G. 730 — et réalité singulière R. G. 721.

Thomiſten, J. 278/79, He. 305.

Toledo, Franz, 295, 300, 303.

Toletus Wa. 833.

Torrenſis, H., 302/03.

Trabitus, Petrus de, 250.

tragique et du comique sentiment du — raison pratique D B. 1052.

Transcendens — l'absolu transcendant (Blondel) Maré. 395/96 — of eternal law (Augustine) Mi. 108 — Immanenz Gottes (Cuſanus) J. 274, 282/83, 286 — Kant K. F. 537 — Plato Rot. 8.

tranſzendentales Apriori Hom. 804.

Tranſzendentalien Maré. 397, Ri. 939 — Alb. d. Gr. Kü. 135 f. — Definition Kü. 145/46, Dy. 778 — Vertauſchbarkeit 141.

Tranſzendentalismus, logiſcher — Geyſer Hu. 1149.

Trendelenburg, Fr. A., Typik 435.

Troeltſch, E., Ri. 959/60, St. 1030 — Naturrecht, Chriſtentum St. 1024, 1026/28.

Trombeta 151, 299.

truth, not logically proved (Newman) D'A. 688.

Tugend — Anlagen U. 184 — Ariſtoteles Ri. 938 — Gott Wi. 174/75 — intellektuelle Wi. 177 — Tugendleben (Neuplat.) Wi. 171 — virtutes purgatoriae Wi. 172, 175, exemplares 173, purgati animi 175.

Tumarkin, A., Erkenntnis i. d. Pſychol. 665.

typolog. Betrachtungsweiſe, Sch. 434 bis 436 — begründet im menſchl. Geiſte 440.

U.

Übel für, Hi. 977 — objekt. Hi. 985.

Überſein (Plotin) 1045.

Ueberweg 802.

Uebringer J. 270.

Ulrich v. Straßburg 134, Gr. 212, 218, 232.

Unamuno 332.

Unbewußte, das — et l'artiste D B.

1057 — Becher En. 1106 — geleugnet (Schell) Ko. 342 — Thomas U. 181/82 — Unterbewußte Hö. 911 bis 912, (Geyſer) Ett. 1139.
Underhill, E., 1048.
Unendliche, das, Di. 573 — Endliche Roh. 1087/88.
Unendlicher Regreſſus 571, 573.
Ungerer 667.
Universalia — tres accepciones J. Ca. 236 — Ariſtoteles 239, Roh. 1081 — entendimiento el productor de los u. (D. Scot.) J. Ca. 242 — no ficciones J. Ca. 237 — Duns Scotus J. Ca. 235 ff. — Erkenntnis Di. 578 — Geyſer Hu. 1150 — Gregor v. Val. He. 305 — inherencia de los 242 — U. in re (D. Scot.) 243 — aspecto lógico y metafísico J. Ca. 240 — la naturaleza de los u. J. Ca. 242 — Phänomenologie (Huſſerl) Maré. 386 — propriedades de los universales J. Ca. 239 — secundum rationem (Jak. v. Viterbo) Gr. 230.
Universum, Erklärung des, Ce. 591 — einheitl. Konſtitution 592 — philoſ. Univerſalſyntheſis Ce. 605.
Unterbewußtſein U. 182, 189.
unum, bei Albert d. Gr. Kü. 137, 142.
Unwert — Wert Ri. 958, 967.
Unwirkliche u. Wert Ri. 956.
Upanishaden (Myſtik) Arſ. 1045.
Urdoxa (Huſſerl) Maré. 391.
Urſache — Entſtehen, Fa. 427—Geyſer 426 — Wirkungsverhältnis (Becher) En. 1104/06 — zweifache 429.
Urteil, Sch. 450/51, Hom. 805/06, 812 — analyt., evid. nicht-evid. Pf. 555/68, beſ. 561 — Hegel 438 — Quantität, Qualität Si. 373/74 — Schau, Hom. 807, (Geyſer) Hu. 1159/60 — Schell, Brentano, Ko. 343 — Sein Hom. 799f., 803 — Soſeinsurteile (Becher) En. 1104/06 — urteilen Hom. 805/06.
Uſenicnik, A., über das Unbewußte bei Thomas v. Aquin 181/92.
l'utile — l'ordre lui-même et l'artiste D B. 1057.
Utilitätswerte, Ri. 969.
Utitz — Gefühlserleben 1051, 1054.

V.

Vaihinger 305, 671, 673.
Valenſin, A., 1036.
Valla, L., Ri. 941.
Vallé-Poussin, Baron de la — Einſtein Mun. 858.
valeur — et Catholicisme Se. 505 — et christianisme Se. 501 — objective et volonté (Blondel) Maré. 395.
Valois, H., 65.
valores absolutes, R. C. 328 — jerarquía de los R. C. 334 — y mundo de hechos 335 — y personalidad R. C. 333 — ſ. auch Werte.
valori, trascendenza dei (Platone) 6.
Vanſteenberghe, J., 270, 272, 277.
Vásquez 300.
del'Vecchio, G., 1032.
Veltheim, Val., 306.
verbe mental — et la chose Kr. 737.
Verhaltenspſychologie Pa. 612/13.
Vernunft — Gebote Gottes, Ra. 1123 — Gotteserkenntnis (Geyſer) Br. 1193/94 — prakt. theor. (Kant) Ri. 942/43 — tranſzendentaler Idealismus Hu. 1152 — Welt Br. 1195.
Vernunftwahrheit u. Glaubenswahrheit (Aeg. Rom.) Eg. 197 f., 202.
Verſtandesform (Kant), Ei. 478.
Verſtehen (Pſychologie), Wz. 665.
Vertragstheorie, Geſellſchaftsvertrag. Ei. 495 — Staatsv. Ei. 471.

verum — Albert d. Gr. 138/39 — omne ens est (als rationaliſierbar) Fu. 770/71.
Vierkandt, A., 1032.
virtù e sapere Rot. 6.
visio, le terme R. G. 713.
vita e inclinazioni Ge. 876 — vida interior y exterior T. Ca. 1009.
Vitalismus 368.
Vitalität — Seele U. 188/89, 192.
Volkelt (Intuition) Som. 698, 1178.
Vollkommenheit — abſolute, Ri. 967 — Grade der (Ariſt.) Ri. 937, (Thomas) U. 185/86 — Perſönlichkeit Ri. 966 — des Seins (Jak. v. Viterbo) Gr. 222, 228, (Thomas) Ri. 940 — Thomas Ri. 939 — Tugend (Neuplat.) Wi. 172 — Wertbegriff Ri. 933, 954, 964, Br. 1194.
volonté — et connaissance intellectuelle R. G. 726 — générale (Rouſſeau) R. C. 329 — voulante (Blondel) Maré. 394/95.
Voluntarismus Fi. 636.
Vorausſetzungen — Becher En. 1101 — Kant, Geyſer, Hu. 1165, 1171 — Philoſ. Ce. 596 — Widerſpruchsſatz uſw. Fu. 764, 770 — Wiſſenſchaft (Dilthey) Sch. 441.
Vorländer, K., 406.
vue, directe R. G. 712, 714, 722, 730 — immédiate 716, 720, 722.

W.

Wach, J., 434/35, 963.
Wagner, F., 940, 964.
Wahrheit Roh. 1028 — als adaequatio Di. 576/77 — an ſich 1149 — Definition Di. 575 — Denknützlichkeit (Nelſon) 574 — evidente Ce. 598/99 — reine Geltung Fi. 653 — Geyſer 1144/45 — Handeln Ra. 1118, 1120 — emotionale Intuition Som. 705 — Kant, Ariſtoteles, Hu. 1154/55 — ontolog. 574 — prakt. Si. 355 — ſubjektiv. Hu. 1148 — Tun d. W., Ra. 1121, 1128.
Wahrheitskriterium Di. 575 — Geyſer Hu. 1163.
Walker, L. J., physical theories 831 bis 842.
Wahrnehmung Pa. 615, innere, Schell Ko. 342/44.
Wahrnehmungspſychologie — Wz. 660.
Wahrſcheinlichkeit Hu. 1166, 1169.
Ward, Wilfred, 688.
Ware — distinctio formalis L. M. 256/57 — tex. W. v. Nottingham 259.
Weber, M., 1027/28.
Wechſelwirkung Wz. 669 — Becher En. 1106 — Kant. Ei. 481.
Weigel, Valentin, 273.
Welt — Gott, En. 1091, 1099, Ra. 1121 — reale Urſache En. 1104 — Selbſtbewußtſein (Scheler) Roh. 1079 — Werte En. 1108.
Weltanſchauung — Metaphyſik H. M. 1067, 1069 — Naturwiſſenſchaft i. d. Geſch. Ei. 472 — Philoſophie (Geyſer) Hu. 1144 — Theorie der, Sch. 433 — Typen der, (Dilthey) Sch. 441, (Kritik) 452 bis 453.
Wenck, Joh., über Cuſanus J. 270.
Wenzl, Aloys, über Geſtalt- u. Ganzheitsbegr. 659/84.
Wer, das u. der (Heidegger) Dy. 781, 789/90, 794/95.
Werden — u. Ganzheit (Drieſch) Wz. 667, 678 — als Kreislauf (Leiſegang) Sch. 437 — Welt des (Plato) Ri. 936 — Zeit (Conrad-

Martius) Wu. 462 — ſ. auch devenir.
Wertantwort Hi. 975, 989/90.
Wertbegriff, Ri. 931/32 — Beziehung u. Beſtimmung 960, 968 — Definition 933, 968 — Seinsbegriff 960.
Wertdualismus: Geiſt, Körper; Form, Materie, Ri. 939.
Wertdynamik Ri. 969.
Werte, Ri 948 — allgemeingültige H. M. 1069 — an ſich u. für mich Hon. 922 — Beziehung u. Beſtimmung Ri. 960 — Daſein, Soſein Ri. 956 — deutſcher Idealiss. Ei. 489/90 — Ganzheit Wz. 675/77 — reine Geltung Fi. 653 — Geyſer Br. 1194 — Geſch. Ei. 469, Sa. 515, 524, (ſittl., relg.) Sa. 528 — Gott Ri. 967 — Güter Hi. 987 — konſekutive Hon. 924 — Kultur H. M. 1068 — ind. Perſönl. (Thomas) U. 191, Ri. 941 — Phänomenalität u. Idealität Ri. 954 — pſych. Ableitung Ri. 945/47 — reale Ri. 955 bis 956 — Sein Fi. 636, Ri. 952/53, 958, H. M. 1070 — Sinn K. F. 534, (Lotze) Ri. 944 — Subjekt Ri. 941 — Wirklichkeit (N. Hartmann) Ri. 952, 954 ff., 958 — Zweck Fi. 652 — ſ. auch valores, valeur.
Wertempfinden, abendländiſches Ri. 970.
Werten Hon. 918, Ri. 994 — Arten des, Hon. 919 — naturgegebenes Ri. 970 — Werthaltung, Wille, Fi. 636.
Werterkenntnis Ri. 933 — Becher En. 1103.
Werterlebnis, Hon. 918, En. 1108 — von Sachverhalten Hon. 922.
Wertformen, Ri. 960, 963 — Geyſer Hu. 1171 — Seinsform 965.
Wertfühlen (Scheler) Hon. 922 — Ri. 946.
Wertglauben Ri. 969.
Wertgrade — Wertmeſſen Hon. 924 — Wertſtufen Ri. 963.
Wertheimer, M., Ganzheit Wz. 659 bis 660 — Querfunktionen 662.
Werthierarchie — Thomas Ri. 940, 968.
Wertideal Ri. 964.
Wertideen Ri. 933/34, 951, 954, 959, 968 — Idealität 953.
Wertinhalt Ri. 947, 950.
Wertkonſtituierung — Konſtatierung, Hon. 923.
Wertobjektivismus (Lotze) Ri. 943.
Wertontologismus Ri. 962.
Wertordnung — Rangordnung Ri. 933, 964, Fi. 645 — Güter Hi. 983, 986, 995.
Wertphiloſophie Hom. 802.
Wertproblem, Bedeutung des, Ri. 931.
Wertqualitäten Ri. 945, 955, 962, 968 — indiv. Ausprägung, Ri. 930, 950, 964.
Wertrealiſierung, Hon. 823, Ri. 954.
Wertrealismus Ri. 945, 955 ff., 968 — Gott Ri. 963 — Thomas Ri. 941.
Wertrealität, höchſte Ri. 966.
Wertrelevanz — Wertirrelevanz Hon. 920/21.
Werttheorien, Anzahl der, Ri. 929, Br. 1178.
Wertung — Erlebnis Hon. 918 — Ichnähe Hon. 922 — Klaſſifikation Hon. 920 — logiſche Hom. 801, 803, 808 — originäre, reproduzierte Hon. 923.
Wertungspſychologie Hon. 917/24.
Wertunterſchiede in den Seinsſphären, Ri. 934.
Wertvolle, das, Hi. 976/77.

Wertwidrige u. Raum, Zeit, Ri. 958.
Wertwiſſenſchaften, Fi. 635 — Gegenſtand 636.
Weſenheit — abſolute Gottes, Ei. 473 — Ariſtoteles, Immanenz Sö. 37 — Daſein Hom. 814 — Erkenntnis (Ariſtoteles) Sö. 29, 31, (Cuſanus) J. 285 — ontolog. Si. 367 — reale Hom. 814 — Sein Hom. 812 — Sein Gottes (Jak. v. Viterbo) Gr. 218, (Geyſer) Hu. 1151 — Wert (Ariſtoteles) Ri. 938 — ſ. auch essentia.
Whitehead, A. N., Gi. 755.
Widerſpruch, Satz vom, Fa. 414/15, Sch. 438, Pf. 566, Fi. 633, Fu. 761 bis 762, 764, Hu. 1147, 1163 — abſol. Prinzip Fu. 468 — Kauſalprinzip Fa. 416 — Seinsgrund (Geyſer) Hu. 1166.
Wiederhold, K., 961.
Wilhelm v. Auxerre 299.
Wilhelm v. Moerbecke Gr. 213, 231.
Wilhelm v. Nottingham L. M. 249 bis 266 — distinctio formalis 257 — textus selectus 257/66.
Wille — Akt des, Ra. 1114 — Erkennen, Som. 701/02 — Intellekt (Scheler, Geyſer) Ett. 1140 — Ockham Si. 368 — Werte Fi. 636 — Willkür, Geſetze, Fi. 634.
Windelband, 522, Ri. 948, Br. 1178 — Wertauffaſſung 949/50, 965, 967.
Winkler, R., 422, 1183, 1192.
Wirklichkeit Roh. 1087 — Heidegger Dy. 781 — log. Sinngehalt Sa. 375 — Vernunftnotwendigkeit Fa. 423 — Wert Ri. 934, 957/58.
Wiſſenſchaft — nur für die causae secundae En. 1103 — Kant En. 1094 — math. Meth. Si. 357 — — Metaph. H. M. 1065 ff., En. 1104 — Philoſ. Ce. 598/99 — pragmatiſt. Fi. 642 — Wahrheitserkenntnis Fi. 643 — u. Willenſchaft d. Wertung Fi. 637.
Wiſſenſchaften, profane —Theologie (Aegid. Rom.) Eg. 200, 206.
Wiſſenſchaftsideal Si. 535 ff. — Allgemeingültigkeit (Ariſtoteles) 356 — in Geometrie u. Mechanik Si. 357/58, 374.
Witasek 660.
Wittmann, M., 122/23, 956 — über Tugendlehren b. Thomas 169/78.
Wolff, Chr., Mari. 821, St. 1032 — Metaph. H. M. 1066, En. 1095.
de Wulf, M., 116, 367.
Wunderle, G., über Chryſoſtom. u. Gottesbegriff 71/82.
Wundt, W., Ett. 1140 — Meth. d. Pſych. Pa. 612, 623 — ſchöpf. Syntheſe Wz. 661.
Würzburger Schule (Pſychologie) Pa. 620.
Wuſt, P., über Hedwig Conrad-Martius' Metaph. d. Zeit 457/64, Br. 1183.

X.

Xenophanes 790.

Y.

Yoſhimitsu (Japan) So. 408.

Z.

Zeit Ei. 478, Fi. 635, Wa. 833 — Ariſtoteles Wa. 833 — Bergſon 360, Mun. 857 — Beſtimmung der, Dy. 784/85 — Conrad-Martius Wu. 460 ff. — Ewigkeit 464 — Geſchichte Fi. 654 — Gott En. 1093 — Heidegger Dy. 783 — Meinen Hö. 904 — meſſen durch, Dy. 788 — ontol. 463/64 — optiſche, reale, Dy. 786 — Quantität Dy. 785 — Rationalismus 359 — reale Dy. 793 — Sein Dy. 776 — Thomas 373 — ſ. auch temps.

Zeitgeſtalt Wz. 662.
zeitlich — überzeitlich, Dy. 783/84.
Zeitlichkeit, Dy. 787, 792.
Zeller 177 — Ariſt. 32, 114 — *θεία μοῖρα* 13.
Ziegler, R., 169.
Ziel — der Geſchichte als Philos. perennis, Sa. 515 — inhalt. Beſtimmung 524 — mouvement G. L. 852 — Plato Ri. 930 — Wert Fi. 652, Ri. 932/33, 950.
Ziviliſation — Kultur Wz. 673.
zureichender Seinsgrund, Fa. 414/15, Fu. 762 — als Axiom 418/21 — Erkenntnisgrund (Geyſer) Hu. 1164 — Induktion 425 — Seinsgrund Hu. 1166 — Urſache, Wirkung, Fa. 424 — ſ. auch hinreichender Grund.
Zweck, Wz. 677 — Ariſtoteles 366, Sa. 519, Ri. 937/38 — Bergſon Si. 366, Wz. 669 — biolog. 360 — Verſtehen Wz. 665 — fremddienl. Zweck (Becher) Wz. 669/70, 676, En. 1102 — Geſchichte Sa. 514 — Kant Si. 358, Ei. 481 — metaph. Fi. 652 — u. Natur (Becher) En. 1107 — Sinn Fi. 645 — Thomas Ri. 939 — Wert Fi. 652, Ri. 932/33, 995, 960, 968.
zyklothymiſch U. 182.

104
R476
54890
Rintelen, Fritz-Joachim von ed.
AUTHOR
PHILOSOPHIA PERENNIS
Abhandlungen über die Geschichte
TITLE
der Philosophie v. 2.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
	STORAGE - CBPL	

54890